This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

Gp
85
82.4

Gp 85.82.4

Harvard College Library

FROM THE BEQUEST OF

JAMES WALKER, D.D., LL.D.

(Class of 1814)

FORMER PRESIDENT OF HARVARD COLLEGE

"Preference being given to works in the Intellectual and Moral Sciences"

D

ÉTUDES

SUR

LE MYSTICISME.

DE L'IMPRIMERIE DE BEAU,
à Saint-Germain-en-Laye.

ÉTUDES

SUR

LE MYSTICISME.

PLOTIN ET SA DOCTRINE.

PAR A. DAUNAS,

ANCIEN ÉLÈVE DE L'ÉCOLE NORMALE, PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE.

PARIS,

CHEZ L'AUTEUR.

1848

16. 25

Gp 85.82.4

HARVARD COLLEGE
MAY 28 1920
LIBRARY

Walker fund.

INTRODUCTION.

IDÉE DE LA PHILOSOPHIE CHEZ LES ANCIENS ; CONSÉQUENCE DE CETTE IDÉE : MÉTHODE DIALECTIQUE. — PRINCIPALES THÈSES DIALECTIQUES : PLATON, ARISTOTE, PLOTIN.

L'idée de la philosophie n'était pas aussi nettement déterminée chez les philosophes anciens qu'elle l'est chez les modernes. D'une part, en interrogeant plus exactement le sentiment commun, les philosophes modernes ont compris que la philosophie n'est autre que la science de l'homme, que les questions philosophiques sont exclusivement celles qui intéressent l'être humain et sa vie propre, par conséquent, toutes celles qui ne peuvent être résolues que par l'observation et l'interprétation rationnelle des faits de conscience. De là une nouvelle circonscription du domaine philosophique, dont la première conséquence était l'exclusion, du sein de la philosophie, des sciences physiques et des méthodes mathématiques qui sont relatives à ces sciences. D'autre part, en se rendant un compte plus précis des lois de la raison et des conditions réelles de toute science, les philosophes ont été conduits à présenter, en vue de l'unité désormais reconnue de son objet, une nouvelle organisation de la philosophie, où apparaît une distribution plus exacte et une subordination plus naturelle et plus sûre de ses parties. Cette nouvelle organisation, le trait le plus caractéristique de la philosophie moderne, repose sur une considération fort simple, qui elle-même a servi de point de départ à toute la réforme scientifique.

Il est évident que toute doctrine, soit spéculative, soit pratique, n'a de légitimité et de valeur qu'à la condition d'être entièrement fondée sur une connaissance exacte et complète empruntée à l'observation

directe de son objet. Autrement cette doctrine n'est pas fondée en réalité, elle manque de certitude, de preuve et de démonstration ; or, la philosophie n'est pas moins soumise que toute autre étude à cette première condition de la science ; elle doit aussi relever tout entière de la connaissance positive de son propre objet ; elle ne doit être dans sa théorie que l'expression, et dans ses méthodes que l'application de cette même connaissance : et comme l'objet de la philosophie est l'homme, tel qu'il se manifeste directement à lui-même dans la vie de conscience, toute doctrine philosophique ne doit relever que de l'observation et de l'interprétation rationnelle des faits de cette vie. Il suit de là, que la première partie de toute la philosophie, à laquelle toutes les autres se rattachent, qui les contient pour ainsi dire en germe et qui est à elle seule toute la philosophie élémentaire, est celle qui a pour objet le système réel des faits de conscience, c'est-à-dire la psychologie. C'est ainsi que la psychologie est devenue, dans les temps modernes, la base et le critérium de toute la philosophie.

Cette idée de la philosophie n'était pas entièrement étrangère aux anciens, non plus que l'organisation et la méthode qui en sont la conséquence. Les anciens ont entrevu cette idée, ils semblent même avoir voulu s'y tenir, et ils y sont revenus à toutes les époques critiques de la pensée philosophique; mais ils n'ont guère fait que l'entrevoir : la preuve est qu'ils ne l'ont pas mise réellement en pratique. Ils ne l'ont pas appliquée avec cette fermeté et cette suite qui révèlent la présence d'un principe. En effet, aussitôt après Socrate, le philosophe de l'antiquité qui approcha le plus de l'idée précise de la philosophie et de sa méthode, les spéculations universelles des anciennes écoles recommencent avec Platon et Aristote ; et après les écoles de morale fondées par Epicure et par Zénon, dont les doctrines reposaient moins sur la connaissance de l'homme que sur des considérations empruntées aux sciences physiques, les Alexandrins ouvrirent de nouveau à la philosophie le domaine tout entier de la science, et finirent par se perdre dans les systèmes cosmologiques et dans les rêveries théogoniques. En général les anciens avaient une autre idée de la philosophie, et en vue de cette idée ils pratiquaient une autre méthode ; ils identifiaient l'idée de la philosophie avec l'idée de la science ; ils concevaient la philosophie, par opposition aux sciences particulières, comme une certaine exposition systématique et raisonnée des résultats les plus généraux de toutes les recherches scientifiques, sans égard à la diversité des objets. C'est ainsi qu'ils définissaient la philosophie la science du général, la science des sciences; et comme le point de vue de la généralité dans la pensée leur paraissait correspon-

dre à ce qu'il y a de plus essentiel dans l'existence, ils définissaient encore la philosophie, la science du principe, des substances et des causes premières.

De cette idée que les anciens se faisaient de la philosophie, résultait la méthode qu'ils avaient adoptée. Cette méthode, à laquelle la philosophie ancienne emprunte son caractère le plus profond, comme la philosophie moderne emprunte le sien à la méthode psychologique, est la méthode dialectique.

La doctrine de Plotin, que j'ai tâché de reproduire avec ses caractères antiques dans les chapitres suivants, étant, avec celles de Platon et d'Aristote, un des résultats les plus remarquables de cette méthode, il m'a semblé utile d'en dire quelques mots dans cette introduction.

Le caractère philosophique consistait, chez les anciens, dans la généralité des idées, quel que soit d'ailleurs le genre des objets auxquels ces idées étaient relatives. La philosophie aspirait à embrasser sous l'unité de leur principe le système des êtres, et à comprendre, dans ce système et sous chacun de ses termes, les conditions les plus essentielles de chaque genre d'êtres et les lois les plus générales de leur vie. Il est évident dès lors que la première condition d'une telle philosophie était la possession d'une conception principale correspondant elle-même, et par chacune des idées générales dont elle était constituée, aux aspects simples et irréductibles de toute réalité. Cette question, ramenée aujourd'hui à sa forme psychologique, est très-simple. Elle revient en définitive à savoir quelles sont les conceptions primitives de la raison et les lois de la pensée. Réduite à ces termes, cette question est une pure question de faits qui est résolue, comme toutes les questions élémentaires de la philosophie, par l'observation des faits de conscience; sa solution est tout entière dans l'histoire exacte du jugement. Les philosophes anciens, qui ne s'étaient pas rendu, par l'analyse, un compte aussi précis des éléments de chaque problème philosophique, et qui par cela même n'avaient pas une vue aussi nette des conditions et des moyens de leurs solutions, suivaient, pour parvenir à la solution de celui-ci, une voie détournée et compliquée. Ils employaient une méthode à la fois logique et ontologique. Par une sorte de considération générale qui faisait abstraction de toutes les différences, ils cherchaient à déterminer les aspects irréductibles que les êtres présentent soit en eux-mêmes, soit dans leurs rapports. Ils énuméraient ces aspects, les classaient et les subordonnaient en système; puis, par une discussion de plus en plus abstraite, par des réductions et des éliminations successives, ils arrivaient à un certain nombre de termes tout à fait simples et par cela même universels,

auxquels tous les autres se rattachaient. Enfin, en déterminant par le raisonnement les rapports de ces termes, et en les subordonnant à celui qui leur paraissait être impliqué par tous les autres, ils obtenaient un système abstrait, une thèse purement dialectique qui, s'appliquant à tous les êtres sans convenir exclusivement à aucun d'eux en particulier, établissait tous les points de départ des sciences positives, et réglait la méthode suivant laquelle les êtres devaient être observés, en déterminant le nombre et l'ordre des questions qu'il fallait résoudre pour en faire la science. C'était là en quelque sorte le service logique que les anciens tiraient de cette thèse dialectique; mais ils en tiraient encore un résultat d'une autre nature. Cette même thèse dialectique, qui présidait à toutes les recherches scientifiques, servait dans la théologie, où la raison est seule admise, de base à la conception de l'Être divin; ou plutôt la théologie n'était autre que cette même thèse rattachée à la conception de principe. Une fois rapporté à cette conception, le système abstrait devenait en quelque sorte réel; il prenait une valeur métaphysique absolue, et chacun de ses termes représentait un des éléments de l'Être divin, si je puis ainsi parler, avec son rapport aux êtres produits. La théologie n'était ainsi qu'une conséquence de la thèse dialectique. Cette même thèse, d'abord toute logique et abstraite, devenait ontologique dans son application à la conception de principe; par un simple changement de point de vue, les catégories de la pensée devenaient les lois de l'existence. Ainsi la théologie ne relevait pas de la psychologie, mais de la logique.

La théologie une fois établie de cette manière, les anciens poursuivaient l'exposition philosophique de toute la science, en rapportant la théorie de chaque genre d'êtres à l'idée théologique correspondante, laquelle était ainsi le fondement de toute la théorie; ou bien encore, ils déduisaient directement cette théorie de l'idée théologique, en s'efforçant de rester fidèles dans cette déduction aux informations de l'expérience : c'est ce qu'ils appelaient établir le rapport du monde intelligible et du monde sensible. Le monde intelligible était l'ordre constitué par Dieu et ses puissances avec les essences relatives à ces mêmes puissances; le monde sensible était le monde à proprement parler, la condition et la vie actuelles, en un mot la réalité présente; car, sous cette même dénomination de monde sensible, les anciens comprenaient en même temps l'ordre des êtres psychologiques, l'ordre des êtres physiques et les rapports des uns et des autres. En admettant cette division, on voit que tout l'effort de l'exposition philosophique portait sur la question du rapport de l'ordre intelligible et de l'ordre

sensible ; en effet, cette question une fois résolue, la science était rattachée à la métaphysique et à la théologie qui en expliquaient les résultats, et dès lors la philosophie était constituée.

Telle était la méthode adoptée et la marche suivie par les anciens dans la spéculation philosophique, en conséquence de l'idée qu'ils s'étaient faite de la philosophie. Telle était surtout la pratique des plus grands philosophes : Platon, Aristote et Plotin se sont illustrés dans l'application de cette méthode. Le plus grand titre de chacun, aux yeux de l'antiquité et du moyen âge, était d'avoir laissé une thèse métaphysique originale, établie suivant la méthode dialectique. C'est à cette méthode qu'est due la théorie platonicienne des idées, la liste des catégories d'Aristote et la théorie des quatre principes, qui est elle-même une réduction des catégories, la théorie des trois hypostases de Plotin, et en général toutes les théories trinitaires qui se sont produites sous la forme métaphysique et avec l'autorité du raisonnement.

On s'explique dès lors l'importance extrême que les philosophes de l'antiquité attachaient à la thèse dialectique, et les innombrables travaux entrepris soit pour obtenir une thèse nouvelle de ce genre, soit pour attaquer ou pour soutenir les anciennes. Dans le point de vue moderne, toute la philosophie dépend de la psychologie ; c'est pourquoi la plus grande attention est accordée à cette partie. Dans le point de vue ancien, la philosophie, ou plutôt toute la science dépendait de la thèse dialectique, la théologie, la psychologie avec la morale, jusqu'à la physique théorique, qui elle-même n'en était qu'une conséquence. Aujourd'hui les philosophes, renfermés dans le point de vue un peu dédaigneux peut-être de la psychologie, car il ne les dispense pas des conclusions métaphysiques, jugent d'une doctrine philosophique par le compte qu'ils lui font rendre de sa psychologie : lorsqu'il s'agit des philosophes anciens, un pareil jugement doit se fonder sur l'examen de la thèse dialectique. Voilà pourquoi il est impossible d'avoir une intelligence parfaite, ou de présenter une exposition exacte et solide des grands systèmes de la philosophie ancienne, si l'on n'a pas pénétré jusqu'à la thèse dialectique qui en est à la fois le point de départ et le critérium. Voilà pourquoi Aristote, quand il veut réfuter la doctrine de Platon, s'attaque avant tout à la théorie des idées ; en montrant l'erreur dialectique où son maître est tombé dans l'appréciation de l'élément formel des êtres, il frappe du même coup toutes les conclusions dogmatiques que Platon a tirées en théologie, en psychologie, en morale et en physique, de cette fausse appréciation. Avant de présenter au nom du platonisme qu'il interprète à sa ma-

nière, et dont il exagère encore la tendance et les conclusions idéalistes, Plotin s'est appliqué à la réfutation des principes métaphysiques contraires aux siens. Le premier livre de la sixième Ennéade contre les catégories des Péripatéticiens, et contre les divisions des Stoïciens, le deuxième et le troisième où il expose ses propres conceptions sur ce point, en tâchant de les revêtir de l'autorité de Platon, le neuvième livre de la deuxième Ennéade où il repousse l'interprétation superstitieuse et grossière à laquelle les Gnostiques voulaient soumettre le platonisme, sont parmi les ouvrages de Plotin les plus soignés et les mieux composés.

Comme tout l'effort du génie de Plotin s'est concentré, à l'exemple de Platon et d'Aristote, sur la thèse dialectique, et que toute sa doctrine se rattache à cette thèse, il m'a semblé que je ne pouvais mieux faire que de reproduire cet ordre profond de la pensée de mon auteur. C'est pourquoi j'ai cru devoir consacrer, dans l'exposition suivante, un chapitre particulier à la thèse dialectique : c'est aussi pourquoi j'ai cru devoir borner à cette même thèse les observations de ma critique. Mais avant de laisser parler Plotin lui-même, je n'ai pu résister au désir de rapporter, au moins en substance, la réfutation qu'il a faite des Péripatéticiens, des Stoïciens et des Gnostiques, et les arguments les plus forts qu'il oppose à leurs principes. Ce me sera en même temps une occasion d'indiquer les origines de la doctrine de Plotin et la transformation, d'où lui est venu son caractère le plus profond.

Socrate, partant de l'idée de la science, à laquelle il voulait que les recherches morales elles-mêmes fussent soumises, avait défini l'idée rationnelle, c'est-à-dire l'élément même de la science, l'idée constituée du genre et de l'espèce. Platon et Aristote acceptèrent sous cette forme la solution d'un problème qui allait devenir le problème fondamental de toute la philosophie. Mais en acceptant la solution socratique, Platon et Aristote l'interprétèrent et l'appliquèrent chacun à un point de vue différent. Cette dissidence dans l'interprétation et dans l'application de l'axiome de Socrate, explique les différences les plus caractéristiques de leur doctrine, et principalement celles de leur métaphysique et de leur théologie.

Si l'on y réfléchit, la solution socratique, toute logique en apparence, implique au fond une solution ontologique : de la pensée elle s'étend légitimement à la réalité ; en vertu du rapport nécessaire qui existe en principe entre la pensée et la réalité, la condition de toute pensée formulée est la condition même de toute réalité constituée ; et la loi de la raison est sous un autre aspect la loi même de

l'être, lequel n'est pas autre au fond que la raison elle-même. Tout ce qui est vrai fondamentalement de la pensée l'est donc aussi de l'existence, et tout ce qui est vrai de l'idée l'est aussi de l'être, qui est inséparablement son objet. Si donc toute idée rationnelle est constituée, dans la pensée, du genre et de l'espèce, c'est que tout être réel, objet de cette idée, est constitué, dans la réalité, d'une propriété générale et d'une propriété spéciale, d'une manière parfaitement analogue et dans le même rapport.

Mais ces deux éléments de toute existence, le genre et l'espèce, n'y sont pas au même titre et n'ont pas la même origine : tout être rallie dans sa constitution, et, pour parler le langage des anciens, tout être contient dans sa forme un élément général et un élément spécial dont il réfléchit dans sa vie le double effet. Le genre et l'espèce sont ainsi étroitement unis et réellement inséparables, dans toute réalité comme dans toute pensée. Toutefois, pour être unis, ces deux éléments ne sont pas moins distincts ; et ce n'est pas sans raison que notre esprit, par une démarche d'abord toute spontanée et confirmée ensuite par la réflexion, les sépare en quelque sorte et les renvoie chacun à une origine différente : les espèces aux êtres, le genre au principe des êtres. En effet le genre, ce qu'il y a de général dans les êtres, est ce qu'ils ont de commun entre eux, abstraction faite de ce qui leur est propre et qui les distingue spécialement. Or il est clair que ce qui est commun à tous les êtres, pour appartenir à tous, n'appartient réellement à aucun d'eux, ne dépend d'aucun, ne relève d'aucun en particulier. Ce qui appartient aux êtres, c'est ce qu'ils possèdent en propre et qu'ils apportent, pour ainsi dire, sur le fonds commun à tous : cela, mais cela seulement, appartient aux êtres, dépend d'eux, relève d'eux. L'espèce, le caractère propre de chaque être tient donc à lui-même. « L'espèce, dit Aristote, est le caractère intime, la forme essentielle de chaque être, abstraction faite des particularités, qui sont accidentelles et qui dépendent moins de l'être lui-même que du milieu où il est placé. Le genre, au contraire, est pour ainsi dire extérieur aux êtres, en tant qu'il ne dépend pas d'eux-mêmes. Le genre est présent aux êtres ; mais il n'est pas en eux. » Ajoutons, pour compléter la pensée d'Aristote, que, si l'on reconnaît que le genre ne relève pas et ne peut pas relever des individus qu'il domine et à l'égard desquels il fait également loi, il faut nécessairement admettre qu'il relève d'un principe universel et suprême, dont il exprime et manifeste la vie dans son rapport avec les êtres. Ainsi l'espèce est l'essence même des êtres ; le genre, supérieur aux espèces, peut être nommé la substance : substance, en un sens, à l'égard du principe lui-même dont il est l'acte ;

substance encore, mais en un autre sens, à l'égard des êtres dont il est la loi. De plus, et à ce titre même, les espèces relèvent des êtres, et par conséquent l'étude des espèces conduit à la science des êtres eux-mêmes et de leur vie. Le genre, au contraire, relève du principe, et la considération des genres conduit à la théorie du principe lui-même.

Cette remarque fort simple explique, comme je l'ai dit, les différences les plus profondes qui distinguent la philosophie de Platon et celle d'Aristote.

Platon s'attache de préférence à l'élément général ; dans toute pensée il recherche la conception qui en est le fondement, dans toute réalité, le genre qui en est la substance. S'il considère les espèces, il ne s'y arrête pas; les espèces ne sont à ses yeux que le moyen pour parvenir au genre, et il n'examine les êtres que pour arriver à concevoir leur substance. Platon voit les êtres dans leur substance, partout il aspire à dégager et à abstraire l'élément général, et il n'aspire au général que pour s'élever à l'universel ; il ne recherche la substance que pour atteindre au principe, but suprême de toute sa spéculation. Ce point de vue essentiellement général, avec la méthode d'abstraction et de généralisation successives qui lui correspond, est le sujet invariable des recommandations de Platon toutes les fois qu'il traite de la science et de son procédé. De là les caractères les plus frappants de la spéculation platonicienne. Platon a moins en vue la science que la théorie ; son objet n'est pas le réel, mais l'idéal, où il voit le fond même de toute réalité; et quand il s'occupe des êtres, c'est moins pour les connaître eux-mêmes que pour y saisir les manifestations du principe qu'il cherche à concevoir. L'objet même de la philosophie de Platon étant partout le général, la substance des êtres, et le général ne pouvant être détaché des êtres que par la pensée et par une sorte de fiction intellectuelle, sa méthode est surtout dialectique, et cette dialectique est plutôt fondée sur une abstraction idéale, logique et verbale, que sur une généralisation réelle et scientifique. Quant au but de cette même philosophie, il est nécessairement théologique, en vertu même de son point de vue et de sa méthode : c'est à la théologie qu'aspire toute la spéculation platonicienne, c'est par la conception de Dieu qu'elle cherche à tout expliquer, et comme elle voit les êtres surtout dans leurs idées, sa théologie est toute spirituelle ; Platon ne voit en Dieu que l'esprit, le dieu de la pensée.

Aristote, au contraire, en partant aussi de la solution socratique sans nier l'importance du genre et des idées les plus générales qu'il regarde comme étant en effet le but de toute la science et l'élément

philosophique par excellence, s'attache avant tout aux espèces, parce qu'il y voit autant de caractères et de manifestations des êtres eux-mêmes; les espèces sont les essences mêmes; les genres, toujours supérieurs aux essences, en sont les substances et les lois : mais les substances et les lois ne sont pas les êtres eux-mêmes et ne viennent pas d'eux. Les genres, pour me servir d'une expression de Plotin, sont supra-essentiels ; ce ne sont pas des essences, mais des sur-essences qui ont à ce titre même leur origine dans le principe intelligible des êtres, et non pas dans les êtres eux-mêmes. Si donc l'on veut connaître les êtres et leur propre système, si l'on veut faire la science positive de la réalité et ne pas se contenter des abstractions de la théorie, c'est sur les essences elles-mêmes qu'il faut arrêter l'attention et établir l'observation. Il ne suffit pas de reconnaître les espèces, de les passer en revue dans l'intention systématique d'en recueillir une idée générale plus ou moins déterminée, il faut y fixer l'examen, les prendre pour les objets mêmes de la science. Il y a plus, si le général n'a pas son origine dans les êtres eux-mêmes, il leur est du moins étroitement associé ; et s'il dépend essentiellement du principe dont il exprime les propriétés, il n'est visible et ne se manifeste comme le principe lui-même que dans les êtres dont il suit avec des rapports divers toutes les modifications spéciales. Il résulte de là que, dans l'intérêt de la théorie elle-même, pour obtenir une théorie solide des substances et une conception de plus en plus réelle du principe, c'est encore aux espèces qu'il faut s'adresser. Ce sont les êtres eux-mêmes qu'il faut étudier, afin de dégager, par une suite d'observations et de comparaisons, l'élément général qu'ils présentent, et d'appuyer ainsi la conception du principe sur un système de lois réelles, prises en quelque sorte sur le fait, empruntées à la réalité elle-même et à l'expérience de la vie. Aristote tend, en conséquence de son point de vue, à substituer la méthode expérimentale, réelle, inductive, au procédé surtout logique, idéal et abstrait de Platon. En s'attachant aux espèces, il entre dans le point de vue de la science proprement dite, à laquelle il subordonne la théorie. Il étudie surtout les êtres eux-mêmes, la réalité, la vie actuelle telle qu'elle est en effet, sans se préoccuper d'abord de ce qu'elle est en principe et de ce qu'elle devrait être. Il songe avant tout à la connaissance, et quand il arrive à la théorie, il n'y arrive qu'à travers la science. Aussi toutes les théories d'Aristote, jusqu'à sa théologie qui en est le couronnement, conservent-elles un certain caractère de solidité qui rappelle leur origine; on sent, par la seule forme sous laquelle elles sont présentées, qu'elles ont été faites plutôt devant les choses que par les idées, et qu'elles sont moins dues au

travail abstrait de la pensée qu'à l'observation et à l'interprétation de la réalité et de la vie. La théologie d'Aristote est avant tout naturelle. Il voit surtout en Dieu le principe du mouvement. Le dieu d'Aristote, comme celui de Platon, a la pensée ; mais la pensée divine, aux yeux de Platon, est formatrice ; aux yeux d'Aristote, elle est motrice. Dieu n'est pas le formateur des êtres, il en est le moteur. C'est le Dieu de la nature.

On connaît les résultats de ces deux points de vue et de ces deux méthodes. Platon, préoccupé de plus en plus de la substance, finit par perdre de vue les êtres eux-mêmes et leur vie, ou plutôt il ne voit plus les êtres que dans leur substance, dans les formes et dans les lois générales, auxquelles correspondent dans la pensée les idées les plus abstraites. Bientôt, frappé de cette correspondance de la pensée à la réalité, il cherche à déterminer la substance et les lois de l'une par celles de l'autre. Il s'attache de plus en plus au point de vue intellectuel, et finit par substituer l'analyse des idées à celle des êtres et de leurs phénomènes ; réalisant les idées et idéalisant pour ainsi dire les êtres réels, il aboutit, par une sorte d'illusion cachée sous l'apparence de la logique, à cette conclusion que l'idée et l'être sont identiques au fond, que l'idée est à la fois une forme de la pensée, une forme intellectuelle et une forme de la réalité, une forme réelle [1] ; de là l'idée platonicienne avec son double aspect à la fois subjectif et objectif, avec sa double propriété d'être un élément de la pensée et en même temps un terme réel de l'existence.

Si tous les êtres sont, quant à leur substance même, des idées, comme les idées sont avant tout des produits de la pensée, il faut bien que les êtres ne soient aussi que les produits d'une pensée supérieure, dans laquelle l'idée et l'être sont parfaitement identiques ; or le principe de la pensée est l'esprit, le principe de la réalité n'est donc pas autre non plus que l'esprit. Dieu, le principe de toute l'existence, est donc pur esprit. C'est ainsi que Platon, après avoir identifié les idées et les êtres, est conduit à ne voir en Dieu que l'esprit et dans les êtres que des idées divines, des produits de la pensée de Dieu. De là cette conception platonicienne du Verbe divin, qui n'est autre que la pensée de Dieu lui-même contenant dans son sein les idées, les essences pures, les êtres véritables, comme les appelle Platon, et constituant avec eux un ordre qui est lui-même le véritable monde.

Ainsi pour Platon, la réalité, la véritable réalité est tout entière

1 La double signification du mot εἶδος, qui désigne également la forme réelle des objets et leur représentation dans l'esprit, n'a pas peu contribué, en favorisant l'équivoque, à faire admettre cette conclusion dogmatique de la dialectique platonicienne.

dans l'idéal, lequel n'est pas seulement un objet de la pensée et un but de l'action, mais un monde complet, monde intelligible et parfait en dehors du monde sensible, monde composé d'êtres véritables, parfaits aussi et éternels comme leur principe. Cependant, en revenant de la contemplation du monde intelligible, Platon ne pouvait pas se dissimuler que le monde que nous connaissons est loin de l'idéal qu'il avait conçu. Il fallait donc expliquer du haut de cette conception du monde intelligible la réalité qui se présente à nous, la seule réalité que nous puissions connaître. Il fallait déterminer le rapport du monde sensible au monde intelligible. Sur cette question, dont l'importance est extrême dans son point de vue et dans tout son système, Platon a hésité entre deux solutions [1]; tantôt il maintient l'ordre intelligible dans toute sa pureté, sans relation actuelle et sans proportion réelle avec le monde sensible; et il le regarde ainsi comme composé d'essences pures, inaltérables, éternelles et toujours intelligibles, impassibles habitants de l'ordre divin, établis dans une région absolue dont ils ne sortent pas. Le monde alors apparaît à Platon comme une image, une imitation malheureuse de l'ordre intelligible; il n'est que la figure et comme l'ombre du monde idéal, dans lequel résident toute existence et toute vie véritable. Dans ce point de vue le monde n'est qu'un pur phénomène, un accident sans valeur substantielle, si je puis ainsi parler, et sans réalité propre. Tantôt, au contraire, Platon reconnaît aux choses de ce monde, et surtout aux êtres intelligents qui l'habitent, une réalité positive, il rapporte alors ces êtres à une sorte de région moyenne, celle de l'âme, qu'il considère comme une substance intermédiaire à l'esprit qui lui est supérieur et à la nature qui lui est inférieure. Cette substance constitue entre l'ordre des esprits purs et l'ordre des corps un ordre moyen qui participe de l'un et de l'autre, et qui les rallie comme leur terme proportionnel. Mais ni l'ordre psychologique, ni à plus forte raison l'ordre physiologique ne pouvaient avoir aux yeux de Platon une réalité parfaitement positive, comme celle qu'il attribuait à l'ordre noologique; pour admettre cette réalité il aurait fallu reconnaître, au point de départ, la distinction et en même temps l'intime corrélation du mouvement, du sentiment et de l'idée, et concevoir ainsi, du moins en principe, dans l'être parfait, trois substances et trois vies contemporaines, l'esprit, l'âme et la nature. Or Platon, par suite de son point de vue exclusivement intellectuel, avait été conduit à ne reconnaître en principe qu'un seul mode de vie, la pensée, et à ne

1 La même incertitude se manifeste dans les grands systèmes ultérieurs, philosophiques et religieux qui se rattachent au Platonisme.

voir en Dieu qu'une substance, l'esprit. Et comme il est clair d'ailleurs qu'il ne peut y avoir d'êtres véritables que ceux qui sont fondés en principe et qui ont une substance propre, le monde des esprits était nécessairement le seul monde véritable, et la réalité qui pouvait échoir à l'ordre des âmes et aux produits de la nature n'était plus explicable que comme une dégradation. C'est en effet l'explication à laquelle Platon se range le plus souvent et qui a été suivie de préférence par ses imitateurs et ses interprètes, alors même qu'ils ont laissé subsister, avec l'opinion du néant de ce monde, le dogme des êtres absolus et éternellement impassibles du monde intelligible, qui l'a suggérée. Empruntant aux religions orientales le dogme de la chute, qui suivait d'ailleurs logiquement de ses principes, Platon regarde ce monde comme le séjour passager et tout accidentel d'êtres dégénérés et tombés du monde intelligible, où ils ont à la fois leur origine et leur fin; les êtres qui le composent, ceux de la nature comme ceux de l'âme, ne sont à deux degrés différents que des essences pures autrefois et toutes intelligibles, mais déchues, et qui n'offrent plus maintenant que des traces effacées de leur premier séjour et de leur dignité originelle, soit que cette dégradation ait été volontaire, soit plutôt qu'elle ait été la suite de quelque nécessité naturelle.

Pour rendre raison de cette nécessité naturelle qui n'est autre que celle de la génération, Platon introduit dans son système en opposition à l'esprit, qui est le principe des êtres, parce qu'il est celui des idées, la matière qu'il distingue profondément des idées, en tant que dans la constitution des êtres produits les idées sont les causes des formes, et par conséquent y produisent l'élément essentiel, tandis que la matière ne fournit dans cette même constitution que des sujets analogues à ces formes, c'est-à-dire l'élément subordonné. La matière, les idées, l'esprit sont ainsi là des titres divers, et avec des fonctions différentes, les trois termes du système platonicien.

L'esprit est le principe lui-même, les idées sont les essences pures et les causes, la matière est le sujet universel des êtres de ce monde. Seulement, il importe de remarquer ce point, parce qu'il sert de fondement au dogme qui est la plus haute expression du point de vue idéaliste : la matière n'est pas dans l'esprit de Platon une condition réelle de l'existence, ni un élément de tout être comme les idées. D'abord, la matière n'est qu'à titre de sujet subordonné aux idées, qui sont les seules causes actives; elle est donc bien inférieure en dignité aux idées, et à plus forte raison est-elle inférieure à l'esprit qui, en produisant les idées produit les êtres mêmes auxquels la matière est soumise. Mais il y a plus; la matière n'est pas même un sujet univer-

sel ; elle n'entre pas comme élément nécessaire dans la constitution de tous les êtres ; elle n'est pas universellement nécessaire à tous les êtres non plus que la nature qui se développe en elle. La matière n'est propre qu'à ce monde d'ici-bas, dont elle est le fond ; c'est la matière qui caractérise l'ordre que nous habitons, c'est celle qui est la raison de notre condition et qui la distingue de la condition céleste et du monde des essences véritables, lesquelles sont pures de toute matière et parfaitement dégagées des liens et des lois de la nature.

Sans examiner jusqu'à quel point ce dogme soutient, sous cette forme absolue, l'examen de la raison, remarquons qu'il est la conséquence nécessaire des principes antérieurement admis. Si les idées sont les êtres mêmes, les essences pures et parfaites, si à cet état les essences se suffisent parfaitement à elles-mêmes jusqu'à pouvoir se distinguer les unes des autres, si par conséquent le seul principe de tout être, de toute existence véritable est l'esprit, il suit que l'ordre des idées constitue à lui seul dans l'esprit tout un monde, et que ce monde est le seul monde véritable, non pas seulement idéal, mais parfaitement réel, et, pour ainsi parler, réel par cela même qu'il est idéal. Il ne peut donc y avoir d'autre monde qu'à la condition de n'être pas un monde tout à fait véritable, mais une sorte de région moyenne où la réalité sera en quelque sorte mêlée de néant, l'être de non être. C'est précisément, suivant Platon, la condition propre à notre monde ; la matière, qui y fait l'office de non être, y offusque pour ainsi dire la réalité et les êtres ; ceux qui le composent comme ceux qui l'habitent sont des essences pures à l'origine comme toute essence, mais dégradées et tombées dans cette matière, où elles ont contracté une sorte de constitution mixte, qui les distingue et les sépare, au moins accidentellement, du monde tout spirituel qui fut leur seule origine et qui doit être leur unique fin.

Telle est l'explication que Platon donne du monde et de la vie présente ; telle est la signification que l'un et l'autre prennent à ses yeux, en partant de ce monde purement intelligible et spirituel, où il voit toute réalité. Cette explication est, comme on le sait, le dogme le plus cher à toute philosophie exclusivement spiritualiste : dernière conséquence de sa métaphysique et de sa théologie, premier principe de toute sa morale. Nous retrouverons ce même dogme dans Plotin avec les vues qui lui servent de fondement. Seulement ces mêmes principes, retenus dans Platon et presque conciliés avec la réalité par l'art du dialecticien et du poète, se présentent chez Plotin avec leur sens le plus absolu et sont poussés dans la spéculation et dans la pratique jusqu'à leurs conséquences les plus extrêmes.

Avec Aristote toutes ces théories idéalistes disparaissent ; et en effet elles ne pouvaient pas se rencontrer dans le point de vue où ce philosophe s'était placé. Aristote voit les êtres, non dans le genre, mais dans les espèces ; par conséquent il les considère en eux-mêmes plutôt que dans leur substance. Il ne s'interdit pas la recherche de l'élément général et substantiel des choses, il pense même que la conception de cet élément est la fin de la science ; mais la fin de la science n'est pas son objet même ; l'objet de la science est la réalité présente, telle qu'elle s'offre toujours actuellement à l'expérience, avec les diversités et les changements nécessaires à la constitution de tout monde et de toute vie. La science parvient, en dégageant du spectacle de ces vies et de ces êtres actuels l'élément général et les lois qui rallient entre elles toutes les espèces à la conception du principe même de l'existence ; mais la science ne parvient à concevoir positivement le principe que dans la proportion même où elle connaît les êtres réels, et les êtres réels ne sont pas autres que ceux qui sont les objets de l'expérience. C'est dans les espèces qu'apparaissent les genres ; c'est dans les essences qu'apparaissent les substances et les lois de leur principe. C'est donc dans les espèces, dans les êtres eux-mêmes qu'il faut rechercher les genres et les substances ; c'est dans la vie même de ces êtres qu'il faut rechercher les lois, et c'est encore en eux et dans l'analyse de leur propre constitution qu'il faut chercher à concevoir le principe lui-même. Si donc la conception légitime et ferme du principe est la fin de la philosophie, la réalité présente et la vie actuelle sont l'objet de la science ; et s'il est vrai que nous ne puissions concevoir le principe et ses lois que dans la réalité et dans la vie, la science est évidemment l'unique moyen de la philosophie.

Par cette simple considération, qui repose elle-même sur la définition de l'espèce, Aristote ramène la philosophie dans les voies de la science et de la vie. La première conséquence de son point de vue était le rejet de la théorie des idées, des essences absolues et pures de toutes relations qui, par une contradiction singulière, sont chez Platon autant d'êtres parfaits, éternels, immuables comme le principe lui-même, et qui constituent dans son sein un monde absolu sans proportion avec les mondes réels. Suivant Aristote, le principe seul est absolu dans son unité, et à cause de cette unité suprême, son être seul et sa vie n'est passible d'aucune relation particulière, soit dans le temps, soit dans l'espace. Mais tous les êtres, à quelque ordre qu'ils appartiennent, de quelque degré qu'ils soient, sont toujours relatifs, et ne forment un monde et une vie commune qu'à la double condition d'être en rapport avec leur principe et en même temps d'avoir des

relations actives les uns avec les autres. Un monde d'êtres absolus, des réalités sans relations actives, des vies particulières sans mouvement, paraissaient à Aristote autant de contradictions. Aristote admet bien l'être éternel et la vie immuable; mais dans sa pensée cet être et cette vie appartiennent au fond au principe unique et nécessairement absolu, parce qu'il est unique; ou plutôt l'être et la vie ainsi conçus ne sont pas autre chose que l'être et la vie du principe lui-même. Sous un tel être et une telle vie, tous les êtres sont aussi et vivent; mais ils ne sont que par leur rapport à leur principe, et ne vivent que dans leurs relations mutuelles. Le monde des êtres absolus de Platon est donc une chimère.

D'ailleurs, Aristote attaque la théorie des idées et des essences pures, suivant les règles de la logique la plus rigoureuse. Les nombreux arguments qu'il oppose à cette théorie reviennent tous à celui-ci, auquel il ne semble guère possible de répondre. Il est vrai que dans tout être constitué, comme dans toute pensée formulée, deux éléments se rencontrent toujours, le genre et les espèces. Il est vrai encore que, tandis que les êtres se manifestent eux-mêmes dans les espèces, expressions de leurs vies, les genres, substances de ces êtres et lois de leurs vies, relèvent toujours du principe lui-même dont elles sont l'incessante manifestation. Mais, pour être distincts en eux-mêmes et quant à leur origine, ces deux éléments, le genre et l'espèce, la substance et l'être, la loi et l'action, l'idée et le fait, ne sont pas séparés. La pensée, en les considérant successivement, peut les abstraire et en quelque sorte les isoler l'un de l'autre; mais, dans la réalité, ces deux éléments sont toujours unis, ils sont inséparables. Il n'y a pas plus de genres sans espèces que d'espèces sans genres, pas plus de substances sans êtres que d'êtres sans substances. S'il en est ainsi, les êtres eux-mêmes, les individus sont partout constitués de la même manière; dans un monde ou dans un autre, à un degré ou à un autre, partout les êtres sont soumis à la même condition, partout ils expriment la constitution de l'être principal et le système des lois de la vie, suivant le mode qui leur est propre, c'est-à-dire dans l'espèce même où est leur existence et leur vie. Mais dans cette manifestation réelle du principe, de son être et de sa vie par les êtres, dans cette expression positive du genre par les espèces, dont chacune est une existence, il n'y a pas deux choses séparées ou séparables, deux réalités, deux êtres; il n'y a pas des êtres pour les espèces, d'autres êtres pour les genres; il n'y a pas d'êtres généraux chargés, pour ainsi dire, de la substance et de la loi, tandis que d'autres êtres placés hors de cette substance et de cette loi, ne feraient qu'en avoir et en présenter

l'apparence : il y aurait ainsi et toujours des êtres au-dessus des êtres, et chaque existence serait composée d'une double réalité, chaque être de deux êtres. Aristote montre avec évidence que cette supposition ne serait qu'une vaine et toujours fuyante rêverie. Par cette démonstration il coupe toute racine à la théorie des idées et à la représentation idolâtrique qui tend à réaliser et à personnifier les attributs et les lois du principe ; il montre que ce dédoublement illogique et faux de l'existence réelle n'est propre, d'une part, qu'à détourner la science de ses objets et de ses voies, en lui donnant le puéril aliment de conceptions chimériques, et qu'elle n'est propre, d'autre part, qu'à énerver et à stériliser la puissance pratique en lui faisant prendrel e change sur la réalité et en la détournant de la condition et de la vie actuelles, le véritable et le seul milieu où elle puisse et doive s'exercer : en un mot, entre le principe et les êtres réels il n'y a pas d'autres êtres, des êtres ; généraux, des idées autres que le principe et ces mêmes êtres. Entre le principe et les êtres il y a des substances et des lois, des idées si l'on veut ; mais ces substances, ces lois, ces idées ne sont pas des êtres inséparables du principe lui-même dont elles relèvent, elles ne sont que les substances de sa constitution, les lois de sa vie, ses idées mêmes ; inséparables des êtres qui les expriment et qui les manifestent, chacun dans son ordre et suivant le mode qui lui est propre, elles ne sont pas non plus sans les êtres ; les substances et les lois ne sont donc rien indépendamment du principe et des êtres. Les abstraire, les isoler, les séparer de cette double base, pour les réaliser ensuite, les personnifier, et enfin les diviniser, c'est sortir de la réalité et de la vie, c'est créer un monde imaginaire en dehors des conditions de la logique et des enseignements de l'expérience, c'est fournir à la spéculation et à la pratique un prétexte pour extravaguer hors des voies de la science et des devoirs positifs de la vie sociale. Cette réalisation illogique et puérile des idées et ce dédoublement idolâtrique de toutes les existences, qui en est la suite, est une méthode également nuisible dans l'ordre intellectuel et dans l'ordre moral. Il y a certainement des idéaux ; mais ces idéaux ne sont que les idées du principe, lesquelles deviennent des lois à l'égard des êtres. Ces idéaux ne sont pas eux-mêmes des êtres. Ils n'apparaissent que dans les êtres et par les êtres dont ils sont inséparables, à mesure que ceux-ci les réalisent en eux et hors d'eux dans la conformité de leurs vies aux lois de leur principe. Les idéaux ne sont donc rien en dehors du principe qui les propose et des êtres qui les acceptent et les réalisent. Les idéaux ne sont pas des êtres, mais seulement les rapports du principe et des êtres.

C'est ainsi qu'Aristote réduit à sa juste valeur la doctrine de Platon sur les genres, en la ramenant à une interprétation plus logique et plus exacte de l'axiome socratique. Les conclusions métaphysiques qu'il en tire diffèrent d'ailleurs de celles de Platon. Comme l'idée, l'être est constitué du genre et de l'espèce ; mais suivant Aristote, ce ne sont pas les genres, ce sont les espèces qui constituent les êtres : expressions du principe dans la vie des êtres qui vivent entre eux, mais aussi avec lui, les genres sont à tous égards les lois des êtres, non pas les êtres eux-mêmes. Si l'on fait abstraction des caractères particuliers et accidentels qui ne font pas partie de la science, parce qu'ils ne font pas partie de l'essence, les êtres eux-mêmes se manifestent proprement par les espèces, lesquelles résultent en effet de leur action comme les genres résultent dans la même vie de l'acte du principe.

Toute existence est donc ainsi constituée d'un genre et d'une espèce. Le genre qui vient du principe et qui doit lui être rapporté constitue la substance générale de l'être d'où lui vient sa loi ; l'espèce caractérise l'être lui-même. Mais ce n'est pas tout : mis en présence les uns des uns des autres, les êtres manifestent à la pensée et contractent réellement dans l'opposition de leurs vies un troisième élément analogue à la fois au genre et à l'espèce ; c'est l'élément matériel par opposition à l'élément formel ; la matière sujet de l'être par opposition à la forme qui en est la substance.

C'est pourquoi Aristote a défini l'être, le composé de matière et de forme. Toute existence déterminée et complète, chacune sous son genre et dans son espèce, est composée d'une matière qui en est le sujet, et d'une forme qui en est la substance. Toute existence est ainsi un système de trois termes corrélatifs et toujours inséparables, lors même que le mouvement de la vie en change l'apparence et la condition. Dans ce système il y a toujours d'une part une matière à titre de sujet, terme inférieur, d'autre part une forme à titre de substance, terme supérieur ; entre l'une et l'autre est l'être déterminé, l'être réel, l'individu, l'essence, terme moyen, intégré pour ainsi dire entre la forme et la matière, terme actuel et vivant, ralliant proportionnellement la forme et la matière qui lui sont analogues, avec le double rapport mutuel qui dérive de la condition même de tout terme moyen.

Telle est au fond la solution que donne Aristote à cette question capitale chez les anciens de la constitution de l'être. La thèse métaphysique qui en résulte est toute autre, comme on le voit, que celle de Platon : le caractère de la thèse platonicienne est la simplicité, caractère parfaitement vrai au fond ; car le simple est au

fond de tout, mais qui ne suffit pas, quand il s'agit d'expliquer toute la réalité et d'intervenir dans la vie réelle. En effet, les êtres et leurs vies ne peuvent avoir toute la simplicité du principe; à cette condition ils ne seraient pas, ils ne pourraient pas être. Les êtres ne sont eux-mêmes qu'à la condition d'ajouter à l'élément simple, qui est sans doute à leur égard la substance d'où dérive leur loi, un être élément qui soit de leur fait et qui leur appartienne en propre. Au reste Platon ne pouvait éviter, dans le point de vue où il s'était placé au début même de sa spéculation, l'écueil de cette simplicité surnaturelle et surhumaine dont l'attrait exclusif devait emporter Plotin hors des voies fécondes de la science et de la vie pratique. En voyant l'être dans le genre, et en confondant les êtres eux-mêmes avec la substance générale, qui leur vient comme leur loi du principe lui-même, Platon aspirait nécessairement, dans la science, à l'absolue simplicité, et dans la vie à l'immobilité. Sous l'apparence d'une logique de plus en plus verbale, il poussait, nous l'avons dit, la philosophie dans une fausse direction, en lui donnant pour méthode l'abstraction des idées, et pour unique but les conceptions les plus générales et les plus idéales, c'est-à-dire les plus éloignées de l'ordre actuel. Ce défaut capital du platonisme, qui tient à la simplicité systématique de son point de vue, est mis en pleine évidence par les Platoniciens alexandrins, et par leurs imitateurs du moyen âge. Les uns et les autres crurent posséder toute la philosophie dans quelques formules tout à fait inutiles, quand elles ne sont pas employées à l'institution et au progrès de la science positive, et ils crurent posséder toute la morale dans quelques appellations parfaitement stériles, quand les sentiments qu'elles traduisent et qu'elles excitent ne sont pas tournés à la pratique sociale, et n'ont pas pour but le perfectionnement de l'homme, dont la première condition est l'accomplissement religieux des devoirs sociaux.

Aux yeux de Platon, l'être est simple; en d'autres termes, Platon n'a égard qu'à l'être absolu, au principe. Pour Aristote, toute existence est un système de termes corrélatifs distincts, mais inséparables; tout être, suivant le degré et le mode qui lui est propre, est, pour ainsi dire, organisé, constitué de trois termes dont l'union et la distinction tout ensemble constituent la vie intime, essentielle, de même que l'harmonie, et tout à la fois l'opposition de ces mêmes êtres entre eux, constituent la vie extérieure et phénoménale. Dans la pensée d'Aristote, l'être n'est pas un et simple absolument; l'un et le simple ne sont que le terme artificiel de l'abstraction; tout être réel, véritable et vivant est un tout constitué, une certaine unité dans la multitude, et

une certaine multitude dans l'unité, depuis l'être principal et parfait, où les termes constitutifs contemporains, égaux et parfaitement unis, ne sont distincts que pour la pensée, jusqu'aux êtres les plus inférieurs, où la disproportion, l'inégalité et la variation rendent sensible la distinction de ces termes. En embrassant ainsi l'être dans toute sa réalité, Aristote remettait la philosophie sur la voie de la science et de la morale active; en ralliant la matière et la forme à l'essence individuelle et actuelle dont elles lui semblent inséparables, il ôtait son premier prétexte à toute spéculation qui n'aurait pas pour fondement les êtres réels, objets de l'expérience, et ruinait par la base toute doctrine exclusivement spiritualiste ou matérialiste qui partirait de l'existence de la forme pure indépendamment de la matière, ou de la matière pure indépendamment de la forme. Pour Aristote, il n'y a pas plus de forme sans matière, que de matière sans forme. Tout être réel et complétement déterminé implique l'une et l'autre, et cet être lui-même est incessamment le moyen terme proportionnel, d'une certaine forme et d'une certaine matière inséparables l'une et l'autre de lui-même, quelles que soient d'ailleurs les modifications qu'elles peuvent subir par suite du mouvement de la vie.

Comme Aristote était parti en métaphysique d'un point de vue différent de celui de Platon, il devait aboutir en théologie à un résultat différent aussi. Platon, qui avait vu l'être dans la forme, devait concevoir le principe de l'être sous la raison de principe formateur. Aussi ne voit-il guère en Dieu que l'esprit, principe de l'immobilité, producteur et conservateur des formes générales, des idées et des lois immuables. Le Dieu de Platon est surtout formateur et législateur. Aristote, au contraire, ne voit l'être que là où il est toujours actuellement, il ne voit pas l'être dans sa forme ni dans sa matière; car la forme est le terme supérieur, la matière le terme inférieur de toute existence; il le voit dans le terme moyen actif, qui unit incessamment l'une à l'autre : or, ce terme est partout, et à tous les degrés de l'existence, l'être actuel et déterminé, le terme de la vie. Aussi, quand Aristote passe de la métaphysique à la théologie, Dieu lui apparaît sous la raison de principe moteur; au fond, c'est moins l'esprit que l'âme qu'Aristote considère en Dieu, et cela devait être, car, si l'esprit est le principe de la loi, l'âme est le principe de la vie.

Ainsi, pour résumer les doctrines de Platon et d'Aristote dans leur dogme théologique, qui en est l'expression la plus élevée, Platon voit surtout en Dieu le principe de la forme et de la loi, Aristote le principe du mouvement et de la vie : Platon considère Dieu dans l'esprit, Aristote dans l'âme.

Mais, si l'on y pense, le point de vue de la loi et celui de la vie n'épuisent pas toute la question métaphysique ; il y a encore le point de vue de l'être lui-même, qui est soumis à la loi et qui participe de la vie : la considération de l'être lui-même produit sa conséquence en théologie, comme dans les autres parties de la philosophie. Dieu étant le principe même de l'existence, l'est nécessairement à tous égards, aussi bien sous le point de vue de l'être que sous le point de vue de la loi et de la vie. La théologie de Platon n'était donc pas complète, non plus que celle d'Aristote ; et la conciliation de ces deux philosophies dans un même système n'aurait pas encore donné la vérité théologique tout entière. Platon, en considérant dans l'être surtout la forme, avait conçu Dieu comme formateur et législateur ; il l'avait conçu comme l'esprit, auteur de la loi. Aristote, en considérant dans l'être surtout la vie, avait conçu Dieu comme principe de l'attrait et du mouvement de l'âme : l'un et l'autre avaient laissé échapper en théologie le point de vue de l'être lui-même ; or, le point de vue de l'être donne lieu à un dogme théologique non moins important que les deux autres.

Ce dogme, qui ne fut jamais pour l'ancienne philosophie grecque l'objet d'une considération spéciale et d'une discussion explicite[1], et qui devait apporter son caractère le plus profond à la théologie alexandrine et à la morale chrétienne, est le dogme de la production absolue de l'être lui-même, le dogme de la création.

La philosophie grecque aurait-elle abouti d'elle-même et par suite de son propre développement à cette question de la création ? Cela ne paraît pas impossible. Mais il est incontestable que l'attention des Alexandrins a été excitée sur cette question par les religions de l'Orient ; c'est surtout le désir de mettre la philosophie d'accord avec ces religions, dont l'ascendant devenait de plus en plus dominant, qui a conduit les Alexandrins à se préoccuper, comme ils l'ont fait, du dogme de la création, lequel est, en effet, le fond des théologies et le principe des pratiques orientales.

Les Alexandrins se sont surtout appliqués à faire passer le dogme

1 On a pu penser, en rapprochant quelques passages d'un caractère plus poétique que logique, que Platon avait formellement admis la création. On a même prétendu, en se plaçant au point de vue abstrait et mathématique de l'exposition platonicienne, que le Dieu de Platon avait créé même la matière. Et en effet dans ce point de vue, la conception de matière est ramenée ou bien à cette sorte de conception négative, à laquelle les anciens donnaient pour objet le non-être, ou bien à la conception d'espace. Dans le premier cas, la matière n'est rien de positif ; il n'y a donc pas lieu d'en rechercher le principe ; dans le second, elle rentre sous le point de vue de la forme. Mais cette interprétation est plus fine qu'exacte. Le dogme de la création absolue n'a jamais préoccupé Platon d'une manière spéciale, parce que, en effet, ce dogme ne suivait pas logiquement de son point de vue métaphysique.

de la création de la religion dans la philosophie, en s'efforçant de le revêtir de la forme logique et de l'appuyer sur l'autorité de la démonstration rationnelle. On a remarqué avec raison que la théologie et la pratique religieuse sont les préoccupations presque exclusives des Alexandrins et forment le caractère distinctif de leur philosophie. Il faut ajouter que, dans la théologie elle-même, l'établissement et l'explication du dogme de la création est le but principal de leurs efforts, et que le caractère solitaire, inactif et impersonnel de leur pratique religieuse n'est qu'une conséquence de la façon singulière dont ils ont entendu la création. Cette remarque s'applique surtout à Plotin. Tout l'effort de Plotin tend à rendre raison du dogme de la création; l'importance toute particulière qu'il attache à ce dogme, l'interprétation qu'il en donne, la démonstration qu'il en apporte, enfin les conséquences qu'il en tire soit dans la théorie, soit dans l'art philosophiques, forment les traits les plus originaux de sa doctrine, et impriment à cette doctrine, d'un éclectisme d'ailleurs un peu confus, un caractère propre qui la distingue profondément des doctrines antérieures.

En introduisant le point de vue de la création dans la philosophie grecque, Plotin a modifié considérablement les principes et l'esprit de cette philosophie. D'une part, il a subordonné toute la morale à l'interprétation orientale du dogme de la création et à l'idée qu'il s'est faite, d'après cette interprétation, de la loi du progrès. Or, rien n'est plus opposé au génie grec et au caractère de la cité antique que cette pratique solitaire qui, partant du mépris mal entendu de soi-même et aboutissant aux joies tout exceptionnelles de l'extase, s'efforce, par une sorte d'anéantissement systématique, de substituer aux forces vives de la personne humaine le prétendu idéal d'un Dieu inactif et impersonnel.

D'autre part, Plotin a modifié, à son insu peut-être, au nom de cette même interprétation, la psychologie et la théologie des écoles grecques. La doctrine de la séparation de la nature, de l'âme et de l'esprit dans l'être humain, qui sert de fondement au dogme des trois mondes, n'est pas une doctrine grecque; l'unité absolue et simple, la substance sans attribut et sans activité, où s'étaient perdues anciennement les écoles italiques, n'est pas dans la pensée de Platon, et moins encore dans l'esprit de la philosophie d'Aristote.

Tout le secret de la réforme de Plotin est dans sa thèse dialectique. La philosophie de Plotin a son fondement dans la doctrine des trois hypostases; mais cette doctrine n'est elle-même que la conséquence d'une certaine conception qu'il s'est faite de l'être. C'est parce que la conception de l'être est autre chez Plotin que celle de Platon et d'Aris-

tote, que la doctrine des trois hypostases diffère de la théorie des idées et de celle des quatre principes. Voici quelle est cette conception.

Aristote avait identifié l'être et la raison. Dans cette conception l'être principal, identique à la raison suprême, est, sous le double point de vue de la réalité et de la pensée, une unité réelle, constituée pour ainsi dire. L'être embrasse ainsi l'unité et la pluralité tout ensemble; cette conception de l'être est une thèse réelle par opposition à la thèse abstraite et purement logique des écoles idéalistes; cette thèse produit, en théologie et en morale, une conséquence lumineuse et féconde, qui me paraît être le fondement de toute vraie théologie et de toute vraie morale. Il en résulte en théologie que Dieu est sous tous les rapports premiers le principe de l'existence, et qu'il possède dans sa propre essence à la fois une et multiple, et par là même nécessairement active et toujours vivante, toutes les propriétés qui correspondent aux genres primitifs et irréductibles des essences. Dieu est ainsi non pas sans doute la substance, mais le principe de tous les genres, lesquels sont également divins dans leur origine. Dieu est aussi bien le principe de la nature, qu'il est le principe de l'âme et de l'esprit; il unit indivisiblement le mouvement, l'amour et la pensée; il est le Dieu réel et vivant, qui explique l'existence tout entière, et non pas seulement l'un de ses termes. Il résulte en morale de cette même thèse consacrée en quelque sorte par la théologie, que la règle suprême de tout gouvernement humain est non pas l'exaltation d'une faculté au détriment des autres, mais la modération, la culture et le développement harmonique de toutes les facultés. Sans doute, il y a une certaine subordination naturelle entre les facultés, comme il y en a une entre les éléments substantiels de toute existence; mais cette subordination n'est pas une oppression. Dans la morale individuelle, comme dans la morale publique, l'ordre ne demande jamais la suppression de ce qui a sa nécessité et sa raison d'être. L'ordre consiste seulement à organiser ce qui est actuellement. Opprimer la nature au nom de l'âme, l'âme au nom de l'esprit, ou bien encore mortifier ces trois modes de l'activité et de la vie sous la vaine conception d'un idéal chimérique placé en dehors de toutes les conditions de l'existence, ce n'est pas perfectionner, c'est désorganiser et anéantir, autant qu'il est donné à l'homme, l'œuvre de Dieu. Si Dieu est nécessairement l'être véritable, c'est-à-dire éternellement constitué, les êtres, ses produits, ne sont qu'à la condition d'êtres organisés, qu'à la condition d'être, pour ainsi parler, certaines organisations exprimées de la constitution divine; et dès lors chacun des éléments essentiels de l'orga-

nisation a un droit égal à subsister au rang qui lui est assigné par l'ordre. La morale ne consiste donc pas à rien supprimer, mais uniquement à développer ce qui est suivant la hiérarchie naturelle.

Plotin n'adopte ni cette théologie, ni cette morale, parce qu'il rejette la conception de l'être qui sert de fondement à l'une et à l'autre. Suivant Plotin, Aristote ne s'est pas élevé jusqu'au terme suprême de l'existence. Platon avait dit, en se plaçant au point de vue des écoles italiques : « Au-dessus de la cause est son père[1], » c'est-à-dire, au-dessus de l'idée, qui est identique dans la théorie platonicienne à l'être lui-même, est le principe de l'idée et de l'être. Plotin, interprétant ce passage à sa manière, en conclut que Platon avait reconnu supérieurement à la nature et à l'âme, et supérieurement à l'esprit lui-même, une substance qui serait le principe de l'esprit, par l'esprit de l'âme et par l'âme de la nature, principe sans attribut, absolument indifférent, et qui n'a rien d'analogue à ses produits. Il est difficile, comme on le voit, de saisir sur ce point la pensée de Plotin.

L'obscurité de ce dogme de la théologie de Plotin et de la théorie de l'extase, qui en est la conséquence, tient à son procédé. Exagérant encore la méthode abstraite et logique de Platon, Plotin se renferme entièrement dans l'ordre de la pensée et se borne à l'analyse des conceptions de la raison ; il s'applique à distinguer par l'abstraction toutes ces conceptions, et lorsqu'il les a distinguées, il les subordonne en système ; il fait un travail analogue sur chacune de ces conceptions et sur les idées élémentaires qu'elle implique, poursuivant ainsi sa spéculation sans sortir de l'ordre intellectuel. Ce qu'il y a de remarquable, c'est qu'il ne lui arrive jamais de mettre en doute la légitimité de cette méthode ; il est convaincu que cette méthode a une valeur réelle et une portée objective. Cette analyse de la pensée lui paraît correspondre exactement à celle de la réalité, et le système des idées à celui des choses. Partant de cette opinion, il imagine autant de principes différents des êtres, qu'il distingue d'idées élémentaires dans la conception d'être. La première condition de toute existence lui paraît être l'unité : il abstrait donc cette idée d'unité, et après l'avoir abstraite, il la réalise ; l'unité devient l'un, l'un est le principe absolument simple de toute l'existence, première hypostase, réellement distincte des autres. Mais la conception d'être n'implique pas seulement l'idée d'unité, elle implique encore l'idée d'une certaine multitude subordonnée à l'unité. Cette multitude ainsi subordonnée à l'unité absolue et simple est l'unité constituée, et l'unité constituée n'est plus le prin-

1 Conf. IV, 2, 3. V, 1, 7, 8, 9.

cipe, mais l'être procédant du principe lui-même et autre que lui, deuxième hypostase. Plotin, comme on le voit, n'oppose pas les êtres au principe, il conçoit entre les êtres et le principe ce qu'il appelle l'être lui-même. Cette conception singulière est le résultat inévitable de sa méthode, et devient d'ailleurs tout à fait nécessaire après que la conception de principe a été réduite à l'idée abstraite de la substance, sans attributs et sans modes. Enfin, la conception d'être entraîne l'idée de la vie. La vie est une troisième hypostase différente de l'être auquel elle est subordonnée, comme l'être est subordonné au principe. L'un, l'être et la vie sont donc les trois hypostases réelles et parfaitement distinctes de toute l'existence.

Au delà de l'un, de la multitude constituée de l'être et de la vie, est la multitude en soi; la multitude en soi dépourvue de toute unité, par conséquent de toute constitution et de toute forme, est le non-être, élément tout négatif, si toutefois il peut être appelé élément, conçu par opposition aux hypostases qui sont les seuls principes véritables.

Dans la doctrine positive de Plotin, conformément à cette thèse dialectique, l'un est Dieu, l'être est l'esprit, la vie est l'âme, le non-être est la matière.

Dieu seul est le terme créateur, l'esprit le terme législateur et formateur, l'âme le terme vivificateur et moteur des êtres. La matière est le néant et le mal, et avec la matière, l'espèce de vie tout empruntée dont elle est le théâtre, que nous nommons génération et dont le principe fictif est la nature.

Quant au mode de la création et du progrès qui en est la conséquence, l'idée que s'en fait Plotin n'est pas moins singulière que le dogme de cette séparation des termes de l'existence. Cette idée résultait inévitablement du dogme de cette séparation et de la conception du principe qui elle-même en est une suite.

Le mode de la création est, suivant Plotin, l'émanation. Il est remarquable que les anciens ne se sont jamais expliqués clairement sur l'activité divine, et moins encore sur le rapport de cette activité avec le monde. Platon, qui s'était renfermé dans le point de vue de la pensée, devait concevoir Dieu comme l'esprit producteur des idées, et, par ces idées elles-mêmes, de toutes les formes naturelles. Le Dieu de Platon n'est donc pas doué d'activité motrice. Des deux modes de l'activité, aussi difficiles à concevoir l'un sans l'autre, qu'il est difficile de concevoir l'esprit sans la nature, Platon n'en reconnaît qu'un seul en Dieu : le mode de la pensée. Le mouvement et avec lui la nature ne se rapporte pas à Dieu directement, mais seulement d'une manière indirec-

te. Dieu ne meut que par les idées, le mouvement et la génération ne sont qu'une conséquence de la pensée. Aristote, qui était entré dans le point de vue de la diversité et de la vie, devait concevoir Dieu sous la raison du mouvement; aussi le regarde-t-il comme le principe moteur. Mais par une considération plus subtile que solide, comme Platon, il refuse à Dieu la production positive et directe du mouvement; il abandonne son propre point de vue et rentre dans celui de Platon; il conçoit Dieu comme la suprême activité et la vie parfaite; mais il renferme cette activité et cette vie en elle-même, il ne veut pas qu'elle intervienne dans le monde par un acte positif, direct, efficace : l'idée d'une telle intervention, fût-elle universellement régulière et immuable, lui paraît contraire à la conception de l'être absolu. Dieu n'agit pas pour mouvoir les êtres, ce sont les êtres qui agissent et qui sont mus en aspirant à lui par la seule vertu de l'attrait qu'ils éprouvent nécessairement pour lui, par cette seule raison qu'étant leur principe, il est à la fois leur origine et leur fin. L'idéal est le motif et le but de l'action, mais l'idéal n'agit pas lui-même, l'attrait réside non dans les êtres, mais dans l'objet attrayant. Par suite de cette doctrine de l'attrait, doctrine difficile à admettre, parce qu'il n'est pas facile de comprendre l'attraction sans la motion, et la passion sans l'action, Aristote supprime toute intervention de l'activité divine dans le monde. Il prétend expliquer l'ordre général et la vie commune des êtres sans l'action divine par une sorte d'attrait fatal, à peu près comme les physiciens modernes essaient d'expliquer, par les lois d'une mystérieuse attraction, les mouvements de la nature. Ainsi, chez Aristote lui-même, Dieu n'a pas de rapport actif avec le monde, bien qu'il soit l'activité parfaite. Des deux termes qui semblent nécessaires pour constituer une relation réelle et efficace, ce philosophe supprime l'un, et pense qu'après cette suppression l'autre peut encore être maintenu. Le principe n'agit pas à l'égard des êtres, les êtres agissent néanmoins à l'égard du principe. Le principe est donc relégué en lui-même au-dessus et en dehors du monde auquel il n'est pas même présent par son action.

Telle était la tradition théologique léguée à Plotin par l'ancienne philosophie; d'autre part la tradition religieuse de l'Orient, dont Plotin adopta l'esprit, en essayant de l'appuyer sur la philosophie grecque, était tout à fait favorable à cette conception; l'immobile Orient ne pouvait guère rêver qu'un Dieu inactif. Aussi Plotin s'abandonne-t-il entièrement à la tradition orientale. L'œuvre philosophique de Plotin est surtout dans le développement qu'il a donné à cette tradition

en cherchant à l'appliquer rationnellement à toute la théologie, sous le triple point de vue de la création, de la formation, et, pour ainsi parler, de la vivification des êtres. Aux yeux de Plotin, l'inactivité est partout dans l'ordre divin : Dieu lui-même, c'est-à-dire le principe créateur, l'esprit, le principe formateur, l'âme, le principe vivificateur, sont également inactifs à l'égard de leurs produits. Si l'on va au fond des raisons données par Plotin de ce dogme de l'inactivité divine, on n'en trouvera pas d'autres que celle-ci : Dieu est nécessairement et absolument inactif en lui-même et à l'égard des êtres, parce qu'il est nécessairement simple. C'est au nom de cette simplicité et de cette inactivité que Plotin retranche de la conception de Dieu tout mode déterminé de l'existence et de la vie. Dieu n'a ni esprit, ni âme, ni nature ; il ne pense pas, ne veut pas, ne meut pas, il n'est rien et n'a rien de tout ce qui est, parce qu'il est supérieur à tout[1]. La simplicité absolue est en effet la conséquence inévitable et le dernier résultat de cette méthode tout idéale et purement abstraite, qui croit expliquer les êtres en analysant les idées, et qui recherche le système réel des êtres dans les distinctions de la pensée. Plotin n'a fait à cet égard qu'appliquer, dans toute sa rigueur, la méthode pratiquée par Platon. La conclusion dernière de cette méthode est l'absolue simplicité et l'inactivité de l'être divin. La conclusion de cette simplicité et de cette inactivité de l'être divin est le dogme de l'émanation. La création n'est pas le produit de l'activité divine, puisque Dieu n'agit pas ; reste donc que les êtres découlent de lui par une sorte de mouvement naturel dans lequel il n'a aucune part. C'est là l'idée singulière de la création par émanation.

Cette idée de l'émanation, et la conception de Dieu d'où elle dérive, produit sa conséquence en morale : on peut dire que la morale de Plotin et sa pratique religieuse ne sont, comme toutes les morales et toutes les pratiques qui ont adopté une semblable théologie, que la suite inévitable de ce double dogme. Dieu, l'idéal de l'homme, est absolument simple et inactif, et la création se fait d'elle-même ; le bien de l'homme est donc dans une simplification continue, qui exclut toute action, toute pensée, tout amour, tout mouvement. De là, cette

1 Plotin n'est pas panthéiste. Le quatrième et le cinquième livre de la sixième Ennéade, qui ont pu donner lieu au soupçon de panthéisme, ne sont pas relatifs au principe mais à l'être, c'est-à-dire, dans son langage, à la substance, toujours générale et commune qui est présentée aux êtres par le principe ; ce n'est pas Dieu lui-même qui est en tout, et partout ; mais la substance, et avec elle, la loi, est présente à tous les êtres du même genre. Plotin maintient partout dans la spéculation, et recommande dans la pratique philosophique, cette distinction du principe et des produits ; il l'a même poussée jusqu'à une extrémité aussi inintelligible qu'impossible.

étrange interprétation de la vie et du progrès, entendu comme la suppression et l'anéantissement successif de tous les modes de l'activité; de là, cette méthode religieuse qui commence par le mépris du monde et de l'action, et qui finit, en passant par les degrés d'une contemplation de plus en plus passive, par l'extase.

Tels sont les points principaux de la doctrine que Plotin a essayé de substituer au nom même de Platon, à la philosophie des écoles péripatéticienne et stoïcienne.

CHAPITRE PREMIER.

HISTOIRE DE LA QUESTION DIALECTIQUE.

Outre les critiques qu'il dirige incidemment dans l'exposition de son propre système contre les opinions particulières de quelques philosophes, Plotin a consacré des traités spéciaux à la réfutation des doctrines dialectiques et métaphysiques des écoles péripatéticienne, stoïcienne et gnostique. Suivant lui, aucune de ces écoles n'a résolu convenablement le problème de l'être et de ses genres.

1° *Péripatéticiens.* — Aucune des dix catégories de l'école péripatéticienne ne lui paraît exempte de reproches. Mais il attaque particulièrement les trois catégories de l'être, de la relation et de la qualité. C'est en effet sur ces trois points que la logique et la métaphysique de Platon diffèrent le plus de celles d'Aristote.

Plotin adresse d'abord deux reproches généraux à la division péripatéticienne. Les genres des Péripatéticiens ne résultent pas de l'analyse de la constitution même de l'être; ces genres paraissent avoir été empruntés, du moins la plupart, à des considérations tout extérieures; ils ne correspondent pas aux conditions et aux éléments nécessaires de toute existence, mais à des aspects plus ou moins superficiels, quelquefois même purement accidentels. Ensuite, par cela même qu'ils n'expriment pas la constitution intime de l'être, ces genres ne semblent pas être relatifs à l'ordre intelligible; ils se rapportent surtout à l'ordre sensible : au moins les Péripatéticiens ne disent pas quels sont, parmi ces genres, ceux qui conviennent exclusivement à l'ordre intelligible. Il est certain cependant que ces genres ne peuvent pas se rapporter à un troisième ordre essentiel, qui ne serait ni sen-

sible, ni intelligible, car cet ordre n'est pas et ne peut pas être. L'hypothèse d'un être qui ne serait ni spirituel ni naturel, qui n'aurait pas l'esprit ou la nature pour substance, ne serait qu'une aveugle confusion et la suppression même de tout être. Il faut penser, d'autre part, que l'ordre intelligible contient seul les raisons et les causes, c'est-à-dire les êtres véritables, tandis que l'ordre sensible n'est composé que d'êtres artificiels et tout relatifs, qui ne sont que les phénomènes produits, et, à ce titre, les expressions et les images de la vraie existence. L'intelligible est ainsi le principe du sensible; tout ce qui apparaît symboliquement dans le sensible est réellement dans l'intelligible, excepté les limites et les imperfections qui ne viennent pas de l'être, mais du non-être. C'est donc l'intelligible qui contient et qui développe le sensible, par conséquent le sensible ne peut être compris et expliqué que par l'intelligible.

Si tous les principes sont dans l'intelligible, c'est dans cet ordre que les Péripatéticiens devaient porter tout l'effort de la spéculation. C'est là qu'il fallait reconnaître et établir toutes les distinctions dont les divisions ultérieures ne sont que les conséquences. Au lieu de cela, les Péripatéticiens négligent l'intelligible, ils ne dissertent pas spécialement sur la constitution et les éléments de la véritable essence. On dirait même qu'ils n'admettent pas qu'il y ait des distinctions réelles dans l'existence supra-sensible. En effet, dans ces catégories, dont la plupart d'ailleurs n'expriment que des idées composées, et non pas des conceptions simples, ils ne remontent jamais jusqu'au principe; ils s'arrêtent au fait sans le comprendre ni l'expliquer en le simplifiant. Ils ne s'appliquent pas à découvrir l'origine intelligible de tous les phénomènes généraux de l'ordre sensible, comme si chacun des phénomènes généraux de la nature n'avait pas sa raison dans un acte de l'esprit, et sa cause dans une action de l'âme; comme si les faits de l'ordre sensible et visible avaient aucune signification par eux-mêmes; comme s'ils pouvaient jamais être compris ni expliqués indépendamment des déterminations de l'ordre intelligible et invisible qui en sont les principes. La théorie philosophique de la nature présuppose et implique celle de l'âme et de l'esprit.

Les Péripatéticiens n'ont pas conçu cette subordination rigoureuse de l'ordre sensible à l'ordre intelligible, ou bien ils n'ont pas appliqué cette conception dans l'établissement de leur thèse dialectique; ils ont ainsi manqué la solution du problème philosophique par excellence, qui consiste à saisir partout le rapport du sensible à l'intelligible, afin d'interpréter l'un à la lumière de l'autre. Parce qu'ils ne se sont pas appliqués tout d'abord à la théorie de l'être intelligible; parce

qu'ils n'ont pas reconnu que les véritables genres sont exclusivement les genres intelligibles, et que les genres intelligibles ne sont pas autres au fond que les déterminations primitives de l'existence suprasensible; parce qu'ils n'ont pas compris qu'à ces déterminations, aussi nécessaires et aussi immuables que l'être dont elles constituent la vie, se rattachent inévitablement, comme à leurs principes, et suivant les lois constamment analogiques de la synthèse naturelle, tous les phénomènes généraux de l'ordre sensible; parce qu'enfin ils n'ont pas vu que tout l'effort philosophique consiste invariablement à rapporter ces phénomènes donnés par l'expérience à la théorie des genres aperçus par la raison dans la conception de l'être nécessaire [1], les Péripatéticiens se sont égarés sans unité de mesure, sans terme de comparaison et de réduction dans des abstractions purement formelles et toutes verbales. En définitive, leur théorie n'exprime pas les genres de l'être; elle n'est pas la théorie du principe et des hypostases, qui comprennent et expliquent généralement les substances et les lois de toute l'existence; elle n'est qu'un système plus ou moins lié de catégories indéterminées, dont la prétention est de s'appliquer à tout être sans convenir à aucun être déterminé. Mais c'est précisément dans cette prétention qu'est l'illusion des Péripatéticiens. S'il y avait réellement un être indéterminé, le système des catégories établi du point de vue de cet être aurait un fondement véritable; mais un tel être n'est pas et ne peut pas être. Indétermination et être sont deux termes contradictoires, et l'hypothèse d'un être réunissant réellement tous les attributs et toutes les déterminations, même les plus opposées, ne serait qu'une monstrueuse confusion. C'est pourtant sur une confusion de ce genre que repose le système des catégories. Les Péripatéticiens ont recherché les genres de l'être indéterminé, comme s'ils étaient partis de cette fausse supposition qu'il y a un être qui est la substance de tous les genres, comme s'il pouvait y avoir un être qui ne fût ni sensible ni intelligible, ni naturel ni spirituel, et qui réunît les déterminations générales de ces deux essences opposées et contradictoires. Un tel être n'étant qu'une fiction chimérique, il est clair dès lors que la doctrine des catégories n'est pas un système, mais une réunion confuse d'idées incompatibles et sans objet déterminé où domine l'équivoque. Les genres des Péripatéticiens ne sont pas synonymes, mais seulement homonymes.

1 VI, 2, 14, 19, 20. 1, 3, 5. E. Cette vue de logique générale souvent rappelée et à peu près dans ces mêmes termes, est le principe qui préside à la dialectique de Plotin. Toute la discussion et la doctrine qui remplit le deuxième et le troisième livre de la sixième Ennéade, n'en est qu'une application plus ou moins heureuse.

Essence. — Comment l'essence est-elle un genre et un seul genre ? L'être n'est pas proprement un genre. Tout ce qui existe se rattache à l'essence, parce que tout vient pour une part de l'essence et tout retourne à elle, à l'exception néanmoins de ce qui revient au principe, d'où elle procède elle-même. Toutes les choses qui sont, à quelque titre que ce soit, sont et existent, parce que l'essence à laquelle elles se reportent est et agit elle-meme. Mais l'essence n'est pas pour cela le genre de ces choses, pas plus qu'elles ne sont ses espèces. Ces choses sont en quelque sorte autour de l'essence, et pour ainsi dire à des distances inégales, suivant l'ordre et le degré de leur existence : attributs, qualités, accidents, actes, actions, passions, selon qu'elles sont complétives ou seulement accessoires[1] ; mais elles ne sont pas ses espèces, et l'essence n'est pas leur genre. Le pas de celui qui marche n'est pas une espèce de lui-même, et ne se rapporte pas à lui comme à son genre[2]. L'essence est donc autre que ses produits ; elle ne passe pas en eux ni avec eux. L'essence est et demeure en soi, au moins logiquement, avant, pendant et après ses actes, et toujours réellement avant, pendant et après ses produits. Il fallait donc tirer l'être de la foule de ces genres ; il ne fallait pas le confondre avec eux ; il fallait, au contraire, le maintenir toujours au-dessus de ses genres et de ses produits.

Ensuite il n'est pas vrai que l'être soit un seul et même genre, ou plutôt, parce que l'être lui-même n'est pas un genre, il n'y a pas un seul genre d'être. Il peut y avoir et il y a en effet plusieurs genres d'êtres[3], bien qu'il n'y ait au fond qu'un seul et même être absolument véritable, généralement présent à tous les êtres, suivant le degré et le mode que comportent leurs natures diverses. Il est évident qu'il n'y a pas un genre d'être commun à la fois à l'essence intelligible et au produit sensible ; car s'il y avait quelque chose qui fût commun à la fois à l'un et à l'autre, il y aurait quelque chose qui ne serait ni incorporel ni corporel. Sans doute, il y a quelque chose qui est supérieur à la fois aux êtres sensibles, aux êtres intellectuels et même aux êtres intelligibles, c'est le principe lui-même, qui est universel à tous les êtres ; mais le principe, pour être antérieur et supérieur à tous les êtres, n'est ni leur genre indifférentiel, ni leur substance commune, et d'ailleurs il n'est pas un des êtres.

D'autre part, quand ils traitent de l'être sensible, ils y distinguent avec raison la matière, la forme et le composé des deux ; mais ils désignent par le même nom d'êtres ces trois choses. Qu'y a-t-il donc

1 VI, 2, 14. II, 6, 1. — 2 VI, 2, 3. — 3 VI, 2, 9. C.

de commun à toutes trois, qui soit l'être lui-même ? Un tel être qui ne serait ni matière, ni forme, ni terme moyen à l'une et à l'autre, ou bien encore qui serait tout cela à la fois, n'existe pas et ne peut pas exister. Il y a bien quelque chose d'absolu, supérieur à la matière, à la forme et au terme proportionnel, qui est la raison des deux ; mais cet absolu est le principe, non l'être. Quelquefois, il est vrai, ils distinguent entre ces trois choses dans la catégorie de l'être. C'est, ainsi qu'ils disent, que la forme est plutôt être que la matière, et que l'être consiste moins dans la matière que dans la forme. Mais il y a là une grave confusion. Dire en quoi l'être consiste, c'est dire quelle est la forme supérieure, la substance même dans laquelle il réside et de laquelle il tient l'existence et la loi. Or, la substance d'un être n'est pas, comme ils le pensent confusément, cet être lui-même ; la substance n'est que le rapport et la relation de l'être et du principe. D'autre part, ils ont négligé de définir l'être. Sans doute, l'être, comme toute chose considérée en soi, n'est pas définissable en lui-même ; mais il peut être défini et relativement au principe et relativement à la substance qui lui vient du principe. S'ils ont négligé de définir l'être, c'est parce qu'ils n'ont pas eu la conception nette de son rang dans l'existence, ni de sa fonction dans la vie. Ils n'ont pas vu que l'être lui-même n'est ni le principe de qui il existe, ni la substance dans laquelle il est, ni la matière en quoi il paraît. L'être est le terme moyen, procédant du principe, intermédiaire à la forme substantielle d'une part, et à la matière d'autre part ; verbe à ce double titre, produit toujours essentiellement du principe qu'il exprime, toujours substantiellement de la forme qu'il reçoit, et toujours apparemment de la matière qu'il contracte, mais autre lui-même que tout ce qui concourt à sa formation et à sa constitution. Quant à la nature de l'être, puisqu'ils distinguent eux-mêmes l'essence intelligible du produit sensible, ils auraient dû concevoir que ces deux sortes d'être diffèrent tellement que l'un est l'être même, tandis que l'autre, perpétuelle génération qui aspire en vain à l'être, n'est que l'imitation et l'image produite du principe par l'être lui-même, et que l'être intelligible est aux produits engendrés dans la matière sensible, ce que le modèle est à la copie; tout ce qui est là n'est que l'ombre de l'être qui est ici. Ils auraient alors démontré que l'être véritable est dans la substance intelligible. Ils n'auraient pas laissé flotter la conception de l'être au hasard d'une vaine catégorie qui, suscitée d'abord par le désir de tout embrasser, finit par ne porter sur rien et demeure sans objet. L'être une fois reconnu, ils auraient compris que, si tout ce qui existe compose avec l'être, à des degrés divers et sous

des formes différentes, une seule catégorie présidée par lui; ce n'est pas que le même être soit réellement commun à tous les êtres particuliers, comme s'il était leur genre, ce n'est pas que la même substance soit commune à toutes les choses; mais c'est que tous les êtres viennent de suite et les uns par les autres, comme la race des Héraclides, d'un seul et même principe, qui est à la fois leur origine et leur fin suprême. Ils auraient alors distingué ce qui est au premier rang de l'existence, puis ce qui est au deuxième, et enfin ce qui est au troisième; et après ces trois ordres de l'être, tout ce qui paraît être et n'est pas véritablement. Enfin, après avoir considéré l'être lui-même, ses actes et ses produits, ils auraient été conduits nécessairement, en examinant sa constitution, à reconnaître le principe dont il est produit. Ils auraient rapporté l'être lui-même et sa constitution au principe. Ils auraient formellement distingué le principe et l'être, et cette distinction une fois reconnue, ils se seraient gardés d'attribuer tout au principe ni tout à l'être[1].

La qualité. — Il faut distinguer plusieurs sortes de qualités. Il y a des qualités pour ainsi dire négatives, comme l'impuissance; il y a des qualités relatives résultant des dispositions mutuelles de deux sujets relativement à un troisième terme qui en est la substance et la loi, comme raisonnant. Enfin il y a des qualités positives appartenant aux sujets eux-mêmes qui les possèdent, et provenant de leur action propre. Les premières ne sont rien en soi, n'étant que privation totale ou partielle. Les deuxièmes ne sont que dans le terme du rapport d'où elles apparaissent par l'action de leur cause. Les troisièmes semblent seules réelles en tant qu'elles tiennent aux êtres et à leur vie propre; mais parmi les qualités positives elles-mêmes, il faut faire une distinction. Il y a les qualités externes et les qualités internes, c'est-à-dire les formes et les idées. Les formes ne sont que les copies des idées, et les idées sont les exemplaires imités par les causes dans les formes qu'elles produisent. Les idées elles-mêmes unissant la double propriété d'être réelles et intelligibles, et étant tout ensemble les formes de l'existence et de la pensée, sont en définitive les véritables essences. Mais les essences ne sont pas disséminées sans unité et sans loi; au contraire, elles se rapportent toutes à une essence capitale qui est l'essence elle-même. Il suit de là qu'il y a l'essence, et autour d'elle pour ainsi dire, à des distances diverses, suivant les degrés successifs de la génération, les essences produites, toutes traductions, imitations et images de l'essence elle-même; par conséquent, il y a aussi le

1 VI, 3, 2, B.

système des qualités attributives et complétives de l'essence, et les dégradations successives de ces qualités, lesquelles sont les qualités dérivées[1]. Mais un étroit rapport subsiste partout entre l'être et la qualité ; l'être qualifié l'est avant tout, parce qu'il est en communion par son acte supérieur avec l'essence qui lui est présente, et parce que dans cette communion il participe de cette essence elle-même : aussi n'est-il qualifié de telle ou telle façon, que parce que son mode de communion et de participation à l'essence est tel ou tel. En un mot, pour que la qualité soit déposée pour ainsi dire autour de l'être, il suffit, ce qui du reste ne peut manquer d'arriver plus tôt ou plus tard, que l'être réalise par son acte domestique l'essence ou seulement telle face de l'essence qui lui est présente, sous la forme déterminée par sa condition et suivant le degré de sa virtualité. Le moyen de cette réalisation est le Verbe. La qualité n'est donc en tout et partout que la face extérieure pour ainsi dire de l'essence. C'est donc jusqu'à l'essence qu'il faut remonter pour comprendre philosophiquement la qualité, son origine, sa nature et sa place dans la Genèse rationnelle ; autrement nous courons le risque de confondre, comme il nous arrive souvent, les qualités dérivées avec les essentielles[2], et dès lors nous abandonnons la seule méthode qui puisse nous mettre en possession du système véritable des choses. C'est là précisément ce qui est arrivé aux Péripatéticiens. Faute d'avoir vu que tout être n'est qualifié qu'en vertu de l'action de son propre Verbe, et que la qualité essentielle n'est pas seulement l'effet du Verbe qualifié, mais l'expression proportionnelle à la fois à la substance et à l'action du Verbe sous cette substance, ils ont méconnu l'origine intime des qualités, par suite leur nature, leur place, et la loi de leur gradation autour de l'être qui les revêt. Ils n'ont pas vu que la source de toutes les qualités est l'intelligible et l'idéal, et que les formes proviennent en définitive des idées ; aussi ont-ils entassé les qualités sans fondement et sans ordre dans une catégorie confuse. Les qualités essentielles et habituelles s'y trouvent mêlées aux accidentelles, les actives aux passives, les actuelles avec les potentielles, les parfaites avec les imparfaites, les positives avec les négatives, les attributs absolus des genres avec les caractères relatifs des espèces ; en un mot, ce qui est avec ce qui devient, l'archétype avec ses images. Ils auraient dû au moins se demander généralement si les qualités d'ici et celles de là sont synonymes, si toutes les qualités, les sensibles comme les intellectuelles, comme les intelligibles, sont sous une seule essence et conviennent au même être ou bien à trois

1 II, 6, 1. — 2 II. 6. 1. C

sortes d'existences essentiellement différentes. Par exemple, ils auraient avoué que la sagesse est ici éminemment supérieure à celle qui est là, et ainsi de tous les attributs et de toutes les qualités essentielles dans les trois ordres de l'esprit, de l'âme et de la nature. En effet, tout est, en définitive, sous le principe qui est un et identique; tout est de lui et par lui, mais tout n'est pas pour cela un et identique. Tout n'est pas d'une seule substance ni dans un seul genre, parce que l'être n'est pas seulement un, mais multiple, à la fois un et plusieurs. Si donc il y a plusieurs conditions d'existence, il y a plusieurs genres d'attributs et de qualités essentielles, et bien que ces qualités puissent être unies sous l'acte du principe, suivant la loi des analogies, dans un seul et même être, elles ne relèvent pas toutefois de la même essence ni du même Verbe, et ne correspondent pas à la même substance. Peut-être les Péripatéticiens ont-ils vu en effet qu'il n'y a pas synonymie, mais seulement équivoque entre les genres d'attributs et de qualités. Alors il fallait expliquer cette équivoque et en tirer la conclusion qu'elle renferme, relativement à la question du nombre des substances et des genres de l'être. Enfin, puisque l'être est un en principe et dans son fond même, comme il est multiple dans sa vie et dans sa forme, il n'est pas impossible en suivant la loi des analogies de remonter, par des assimilations et des réductions successives, au système général de l'être et de la vie, qui, dans l'ordre intelligible, préside à tout le développement ultérieur de l'ordre intellectuel et de l'ordre sensible. Les Péripatéticiens ne paraissent pas avoir saisi dans son véritable sens la question qui correspond à ce point de vue principal de toute la spéculation philosophique. Ainsi, dans cette catégorie de la qualité, comme dans la catégorie de l'essence, les Péripatéticiens ne se sont pas élevés jusqu'à l'unité et à la synonymie. Ils sont demeurés dans la variété et dans l'équivoque sans l'expliquer.

Relation. — Le relatif n'est pas ce qui est dit simplement d'une seule chose, comme une habitude de l'esprit ou de l'âme, ou bien encore au sens où il est dit que l'âme est de l'esprit, et l'esprit du principe; le relatif est ce qui ne tient son hypostase que du rapport, et son existence que de la relation. Le relatif n'étant en puissance que dans le rapport et en acte que dans la relation, n'appartient pas aux sujets eux-mêmes qui sont en rapport et qui entrent en relation. Il n'est ni ces sujets eux-mêmes, ni leurs puissances, ni leurs actes, ni même au fond le produit de ces puissances et le résultat de ces actes. Le relatif est quelque chose qui est commun aux sujets, en qui les sujets existent, sont et vivent en tant que semblables. Or, les rapports et les relations sont de deux sortes. Les uns, tout extérieurs, n'ont pas, à parler pro-

prement, d'hypostase réelle qui soit antérieure à leurs sujets. Ainsi, par exemple, le temps et l'espace, qui servent d'hypostases à tous les rapports de durée et d'étendue, ne sont hypostases qu'en apparence et n'ont pas de réalité en eux-mêmes, parce qu'ils sont ultérieurs à leurs sujets [1]. Mais il y a d'autres rapports véritables engagés dans la réalité même, et d'autres relations réelles contribuant essentiellement à la vie, dont ceux-là ne sont que les expressions figurées. Ces relations et ces rapports, toujours antérieurs et supérieurs à leurs sujets, qui ne les constituent pas, mais qui les trouvent tout constitués et tout à fait indépendants d'eux-mêmes quant à leur institution première, sont fondés sur de véritables hypostases générales et génériques. Telles sont toutes les lois que nous rapportons comme à leurs substances, à l'esprit, à l'âme ou à la nature. Sans doute ni l'esprit, ni moins encore l'âme, ni encore moins la nature, ne sont le principe lui-même; ils ne sont pas non plus les êtres eux-mêmes, mais ils sont les termes mêmes des rapports et des relations du principe et des êtres. C'est ainsi que l'esprit, l'âme et la nature, loin d'être postérieurs à leurs sujets, sont au contraire toujours antérieurs et toujours supérieurs à ces même sujets qui trouvent en eux la permanence, l'unité et l'identité. En un mot, les êtres étant quelque chose en eux-mêmes, et non pas simplement de purs actes du principe lui-même, et d'autre part cependant, les êtres ne se produisant pas au dehors et ne s'y conservant pas arbitrairement, ni par leur seul effort, il faut des termes intermédiaires qui servent de fondement aux rapports et aux relations du principe et des êtres, qui soient à l'égard de celui-ci des moyens de productions hors de soi, et à l'égard de ceux-là des substances d'inhérence, de permanence, d'unité et d'identité ; autrement tout ne serait que le principe et sa vie, et tous les êtres ne seraient ni distincts ni différents du principe.

Tel est le fonds réel et vivant que la raison découvre quand elle remonte jusqu'à son origine et jusqu'à sa fin, cette catégorie de la relation. Elle aboutit nécessairement à la conception d'hypostase, qu'elle reconnaît inévitablement sous tous les rapports essentiels.

Telle n'est pas chez les Péripatéticiens la théorie des rapports. Dans leur pensée, cette théorie non-seulement ne s'élève pas jusqu'au principe, elle ne va pas même jusqu'au genre véritable; elle demeure à la catégorie purement verbale. Les relatifs ne sont pour les Péripatéticiens qu'une agrégation de rapports tout extérieurs sans gradation et sans intelligibilité; et dans cette agrégation il n'y a pas même ca-

[1] I, 2, 2, G

tégorie rationnelle, puisque la substance et supérieurement à la substance le principe lui-même n'y est pas mis à découvert ; c'est plutôt une sorte de cadre arbitraire où l'apparence et la réalité, le négatif et le positif, l'être et le non-être sont confondus.

2° *Les Stoïciens.* — D'autres philosophes distinguent quatre genres, les sujets, les qualités, les modes et les relations, et embrassent ces genres sous un seul universel ; ayant pris le sens pour unique juge, dans la théorie du principe, de l'être, et des genres, ils ont d'abord imaginé que les corps sont les êtres et les seuls êtres. Mais frappés du mouvement incessant des corps et de la permutation des uns dans les autres, ils ont conçu comme étant l'être lui-même ce qui demeure identique dans tous les corps à travers tous les changements. C'est ainsi qu'ils ont posé comme genre suprême le sujet des éléments corporels, c'est-à-dire la matière. Et comme il n'y a pas, suivant eux, d'autres êtres que les corps, la matière n'est pas seulement le sujet universel, elle est encore, et tout ensemble, la cause, la substance et le principe de tous les êtres. Tout n'est donc que passion et mode de la matière. Ils vont ainsi, élevant cette matière jusqu'à l'âme, jusqu'à l'esprit, jusqu'à Dieu même[1]. Dieu dont ils n'introduisent le nom dans leur doctrine que par un sentiment de convenance, n'est pour eux que la matière elle-même modifiée d'une façon sublime.

Si nous examinons d'abord cette division en elle-même, et sous le point de vue purement dialectique, nous remarquerons qu'elle est fausse. Si la matière est le principe, il ne faut pas la mettre au même rang que les êtres qui en procèdent. Poser ensemble, dans le même ordre et dans le même genre, le principe et ses produits, c'est tomber dans la plus dangereuse illusion. Si toutes choses ont l'être de la matière, celle-ci n'est pas l'être même, la substance de ces choses, mais leur principe. Or le principe ne doit pas être confondu avec l'être, ni avec les êtres. Il n'est pas dans le même genre qu'eux, comme s'il était avec eux en participation de la même substance et de la même condition. Dans leur hypothèse, ces philosophes devaient donc considérer la matière comme un terme distinct de tous les êtres ; mais il est facile de reconnaître qu'ils ne sont pas parvenus jusqu'à la conception de principe. Ils se sont arrêtés dans la théorie dialectique à la substance ou plutôt au sujet ; ils ne se sont pas élevés jusqu'au principe. Mais quand même ils ne considéreraient la matière que sous la raison de sujet, ils ne devraient pas l'énumérer avec les êtres, car l'être des êtres, bien qu'il soit en rapport immédiat avec eux et le prin-

1 VI, 1, 27.

cipe de leur vie, ne fait pas partie de ces êtres, non plus que le principe lui-même d'où il procède. En effet, si la matière est l'être même, les autres choses ne sont plus à son égard que des modes et des passions. Enfin, admettre que la matière est le sujet unique au fond et sans différences, et distinguer ensuite plusieurs sujets, est contradictoire et illogique, à moins qu'on n'imagine que le sujet se divise réellement comme une masse, qu'il se répartit ensuite entre tous les êtres, et que la quotité de cette répartition est la raison même de la différence des sujets. Mais lors même que la division d'un sujet unique et sans différence expliquerait l'existence de sujets différents, comment concevoir cette division? Ils reconnaissent eux-mêmes que l'être des êtres, la substance, le sujet est nécessairement continu et indivisible en soi, bien que les êtres qui en participent paraissent le diviser.

Maintenant c'est le comble de l'étrangeté de mettre au sommet de l'existence, comme cause de tous les êtres, non pas ce qui est acte, énergie parfaite, à savoir l'esprit lui-même, mais la matière dans laquelle rien n'est en acte, et qui elle-même n'est qu'en puissance et n'a qu'une existence toute relative. Comment ce qui n'est qu'en puissance deviendrait-il quelque chose en acte? ou même comment arriverait-il à revêtir seulement l'apparence de l'acte et de l'être par l'acquisition d'une forme déterminée, s'il n'y avait pas antérieurement et supérieurement quelque chose qui fût toujours actuellement et tout acte lui-même? Ce n'est pas la nature, qui n'est que puissance, qui agira d'elle-même pour produire, ni la matière, qui n'est qu'en puissance, qui s'augmentera elle-même et qui contractera telle forme déterminée pour devenir les êtres. Il fallait, en posant l'acte avant la puissance, et l'être en acte avant l'être en puissance, reconnaître que la matière qui n'est qu'en puissance ne peut pas être le principe de l'être, et que le corps, qui n'est pas autre chose qu'un produit passé par la génération naturelle de l'être en puissance à l'existence réelle, ne peut pas être l'être véritable.

Que l'on ne dise pas, d'ailleurs, que l'acte et la puissance sont toujours ensemble et sont unis dans le même sujet, cela n'est pas et ne peut pas être : car les êtres seraient alors sans loi d'être ni de vie, livrés aux chances d'un hasard inintelligible lui-même. Lorsqu'ils imaginent ensemble dans un seul et même sujet l'acte et la puissance, il est probable qu'ils confondent l'acte et l'action. Sans doute, l'action elle-même dans son origine, sinon dans sa fin, coexiste avec la puissance qui la produit; mais autre est l'action complexe, autre l'acte pur; l'action procède de la puissance, mais l'acte qui préside à l'une

et à l'autre, l'acte pur n'en procède pas; l'acte procède du principe même de la puissance. Si, dans la thèse dialectique, l'on met ensemble l'acte et la puissance dans la même substance, il faut dire que le principe n'est pas simple, mais composé. C'est ainsi que dans leur doctrine Dieu est ultérieur à la matière. D'autre part, l'être à leurs yeux est nécessairement corps. Or, tout corps est composé d'une matière et d'une forme. D'où vient la forme? on ne le conçoit pas dans leur système. Diront-ils que la forme survient à la matière suivant l'action d'une cause? Alors il faut reconnaître que cette cause est incorporelle, et s'il est impossible dans leur système que le Dieu ne participe pas de la matière, puisqu'elle y est posée à titre de principe, au moins faudrait-il admettre une matière divine et intelligible autre que la matière corporelle et sensible. La confusion qu'ils font de l'acte et de la puissance, de ce qui est absolument et en acte avec ce qui devient par génération et qui n'est que par accident, les conduit donc à des affirmations à la fois contradictoires et fausses.

Parmi ces philosophes, quelques-uns confondant le principe et l'être, disent que la matière elle-même est corps, c'est-à-dire, dans leur hypothèse, l'être lui-même. Mais alors, comment la matière sera-t-elle principe du corps, si elle est corps? D'ailleurs, tout corps est composé de matière et de forme. Or, il faut que le principe soit absolument simple. Le principe des corps serait-il seulement la triple distance? Mais ce n'est là que le corps mathématique, et il s'agit d'expliquer le corps naturel. Est-ce la triple distance avec la résistance? Mais d'où peut venir dans leur thèse la résistance et même aussi la triple distance? Qu'est-ce qui résiste? qu'est-ce qui établit et maintient dans une étendue, d'ailleurs déterminée, cette triple distance? la matière n'implique pas elle-même la raison de la résistance, ni de l'étendue, ni de la triple distance. Ensuite, d'où vient dans les corps le fait de la réunion de leurs parties? Sans doute, le fait qui constitue l'être matériel ne vient pas de la matière elle-même; pour expliquer la constitution de l'être matériel, il faut reconnaître un principe d'unité et une cause d'action, et l'une et l'autre en dehors de la matière. Ils parlent bien quelquefois de Dieu, mais leur Dieu est inutile; car il n'est pas possible chez eux de concevoir Dieu comme la force active qui opère sur la matière. Comment la matière serait-elle le sujet des actes de Dieu, puisqu'il n'est lui-même qu'un produit de cette matière, d'où il tient l'être et la vie? Qui dit sujet, exprime la relation de deux termes distincts et indépendants l'un de l'autre quant à la substance et à l'existence, dont l'un, essentiellement actif, agit sur l'autre qui subit son action. Si la matière est elle-même le principe, elle ne peut être

sujet, à moins que par la plus étrange des confusions on ne dise qu'elle est tout ensemble le principe, la substance, la cause et le sujet. Chez ces philosophes, en effet, la matière, semblable au danseur, se fait elle-même toute forme et tout être. Imaginer ainsi la matière, c'est la supprimer. Ces philosophes accusent les autres de faire des êtres avec ce qui n'est pas; pour eux, ils font de ce qui est ce qui n'est pas; et tandis que les autres, à leur avis, déduisent les êtres de rien, ils réduisent les êtres au non-être. La matière, qui n'est pour les autres que le sujet des phénomènes, pour eux est l'être et même plus que l'être, car elle est principe. Les idées, les forces, les corps mêmes et le monde, qui certainement ont plus d'être et de réalité actuelle que la matière, en ont moins à leurs yeux. La matière, qui n'est dans le monde et dans chaque être qu'à titre de sujet, et qui n'est pas même un des éléments essentiels, est, à leurs yeux, le principe de l'existence.

Si du principe et de l'être nous descendons à la vie, n'est-il pas étrange que la vie procède non pas de l'âme, mais de la matière? N'est-ce pas la plus évidente contradiction de dire que cette même matière, qui n'est rien en acte et qui n'a rien en puissance, qui ne produit pas même le mouvement, produit la pensée et l'esprit, et d'après la pensée et l'esprit, le sentiment et l'âme? Si la forme présuppose l'idée à laquelle elle est relative et qu'elle exprime symboliquement, il faut bien que toute forme de la nature se rapporte à l'âme, et par l'âme à l'esprit, de telle sorte que toute réalité actuelle et positive remonte au-dessus de la matière à travers les trois degrés corrélatifs de l'existence, jusqu'au principe même de toute existence.

Mais pourquoi s'attaquer plus longtemps à une hypothèse inintelligible et tant de fois réfutée? La fausseté en est si évidente qu'il pourrait paraître étrange d'y insister davantage. Il est trop illogique de poser en principe et dans la région même du saint, l'informe, l'indéterminé, l'obscur, ce qui est destitué d'être et de pensée, de vie et d'action, et de lui rapporter l'action et la vie, la pensée et l'être, de déduire l'être du non-être, le principe du produit, et le premier du dernier. Il suffit de remarquer que la monstrueuse hypothèse de ces philosophes vient de ce qu'ils se sont confiés aux seuls sens et à l'opinion flottante qui en résulte, dans la question qui a pour but de déterminer l'être lui-même, son principe et ses genres. N'ayant consulté dans la solution de cette question que les sens, ils ont été conduits à n'admettre d'autres êtres que les corps, et dans les corps ils n'ont pas conçu d'autre principe que ce ténébreux abîme de la matière, ce non-être qui n'est que la dernière image et comme l'ombre de l'être. Il ne pouvait pas en

être autrement. Subjugué par les sens et comme perdu dans le corps, l'esprit, s'il se reconnaît encore, n'a plus de réalité substantielle à ses propres yeux. Il abdique son être, il rapporte sa propre vie à la matière; la matière lui apparaît comme le principe de tout être, et dès lors il s'abdique lui-même; il cherche à s'engendrer et à s'expliquer par ce néant. N'ayant plus confiance en soi, comment le Verbe humain pourrait-il raisonner sur son propre principe et y chercher la raison et l'explication de sa propre existence?

3° *Les Gnostiques.* — Quelques novateurs, initiés d'abord à la sagesse de la Grèce, mais qui n'ont pu atteindre jusqu'au sens propre de la philosophie, se sont mis à fabriquer des vanités qu'ils portent partout avec enflure, déprécient les hommes divins et essayant avec un zèle envieux de fonder leur hérésie au sein de l'ignorance. Tout ce qu'ils disent de vrai, ils l'ont dérobé à Platon sans le comprendre; tout ce qu'ils ajoutent d'eux-mêmes, dans l'intention de paraître avec une philosophie propre, est en dehors de la vérité et trahit une rusticité grossière. Peu soucieux de discussion, de démonstration et de preuve, ils poursuivent de railleries et d'injures les hommes divins; ils cherchent à rabaisser l'antique sagesse en l'interprétant dans un sens corrompu, et essaient ainsi d'établir leur crédit sur la ruine de la raison, après avoir rempli les âmes de ténèbres.

D'abord ils ne veulent pas que l'âme et l'esprit soient sous le principe en communion immédiate. Ils déduisent de l'esprit un certain Verbe, et de celui-ci un autre Verbe qui descend dans l'âme, de sorte que l'âme et l'esprit étant réellement séparés, ne sont unis que par la médiation d'un Verbe intermédiaire à l'un et à l'autre. Puis, méconnaissant cette espèce de nécessité par laquelle l'âme est obligée à l'égard de l'esprit, et ignorant que ce sont des lois spirituelles qui président à la démiurgie, ils posent l'âme comme seul démiurge et lui attribuent non-seulement le fait, mais la loi même de la production de l'ordre sensible. Ils rapportent cette production à l'âme comme une action arbitraire, contingente et accidentelle. Il y a plus, cette action de l'âme qui a produit le mode est mauvaise, c'est un mal, un malheur, une chute de l'âme qui a été l'occasion de la production du monde. L'âme n'a produit le monde, et toute âme son corps, qu'à la suite d'une erreur et d'un péché qui lui a fait perdre ses ailes. L'âme s'étant inclinée en bas et aussi une certaine sagesse, soit que l'âme ait commencé ce mouvement de dégradation, soit que cette sagesse en ait été la cause déterminatrice, soit que l'une et l'autre ne fassent qu'un dans l'imagination de ces hérétiques [1], les âmes particulières sont descen-

1 II, 9, 6 E.

dues et avec elles les membres de la sagesse, et dans cette chute elles ont revêtu des corps : que si on leur demande pourquoi les âmes particulières sont ainsi descendues, et si leur chute et leur prise de corps sont la suite de leurs propres fautes, ou si elles ont été contraintes par le mouvement de l'âme elle-même et par l'ordre de la nature, ils disent, contrairement à leur première opinion, que l'âme elle-même n'est pas descendue, mais qu'elle a seulement illuminé les ténèbres, et que, par suite de cette illumination, un simulacre est venu d'ici dans la matière. C'est ainsi qu'ils imaginent le démiurge et la démiurgie ; quant au monde qui résulte de cette démiurgie, ils le séparent de son principe et prétendent qu'il va se dégradant de plus en plus de simulacres en simulacres jusqu'à l'infini, comme s'ils voulaient tourner en dérision la doctrine de celui qui écrit ceci.

De là, les êtres chimériques qu'ils introduisent sous les vains noms d'émigrations et de revenants ; de là, des métensomatoses mal entendues, les démons, les purifications, les enfers, toutes choses qui sont chez Platon, mais qu'ils interprètent d'une façon rustique, comme il doit arriver au téméraire qui ignore la loi de connexions et de vicissitudes qui régit les vies. De là, enfin, les mauvais démons qu'ils imaginent entrer dans les corps animés et y produire les maladies.

Sur de tels fondements ils construisent une pratique semblable à la magie, par laquelle ils pensent persuader ces faux êtres et exercer sur eux une violence fascinatrice. Tantôt ce sont des paroles par lesquelles ils se flattent publiquement de chasser les démons des corps malades, se rehaussant ainsi d'un pouvoir surnaturel aux yeux d'une multitude qui n'est déjà que trop disposée à exalter les mages. Tantôt ce sont des chants, des sons, des sifflements répétés suivant un certain art, par où ils croient émouvoir non pas seulement l'âme, mais l'esprit et Dieu lui-même.

De cette fausse opinion sur la démiurgie et ses lois, vient l'idée qu'ils se font de la valeur du monde et de sa fin. Ils regardent le monde comme abandonné et pour ainsi dire détaché d'en haut ; dès lors la vue et l'action divine n'y sont plus présentes, dès lors le monde est mauvais et méprisable avec tout ce qu'il contient ; et le corps par où nous entrons en communication avec lui est mauvais et méprisable aussi : car, suivant eux, c'est à la suite d'une ancienne faute que notre âme est tombée dans un corps. Ainsi le monde et la vie n'ont plus rien de divin ni d'intelligible ; il n'y a plus ici-bas, ni bonté, ni vérité, ni beauté, tout y revêt un aspect odieux. La vie perd sa réalité et sa signification en perdant son but ; comme le monde, elle est athée, sans aucune divinité. Aussi enseignent-ils, en conséquence de cette doc-

trine, la mort, la haine du monde et de la vie, à quoi ils ajoutent, pour toute conclusion : Regardez vers Dieu, vous serez les enfants de Dieu.

Quant à la fin du monde, entendant par fin la destruction, ne comprenant pas la fin, et s'imaginant qu'ils comprennent la destruction, ils pensent que le monde qui, suivant eux, a commencé dans le temps, finira comme il a commencé par corruption. Ignorant l'ordre nécessaire des sympathies qui rallient sous le principe tous les êtres et leurs destinées, ils cherchent à répandre dans les cœurs simples des terreurs de tragédiens en annonçant le cataclysme des sphères célestes. Aussi aspirent-ils à se sauver par le mépris et par la fuite du monde, et pour se consoler des misères de cette vie, à laquelle du reste on ne voit pas qu'ils tiennent moins que les autres à qui ils refusent le nom de frères, ils disent qu'une terre nouvelle leur est promise, un monde meilleur et tout préparé, où ils aborderont seuls, eux et leurs disciples, en quittant celui-là ; car celui-là est la terre étrangère. Telle est leur doctrine.

Il est clair d'abord que le Verbe médiateur, tel qu'ils le conçoivent, n'est qu'une chimère. Ce Verbe, placé entre l'esprit et l'âme, qui n'est ni l'un ni l'autre et qui ne procède pas non plus de l'un et de l'autre, est par cela même inintelligible ; d'ailleurs, ce prétendu Verbe, loin de permettre à l'âme de penser, l'empêcherait au contraire d'être en communion avec l'esprit et le priverait ainsi de la véritable pensée. Ce qui est vrai, au contraire, c'est que l'âme est sous le principe, en communion directe avec l'esprit, parce qu'elle n'est au fond que le Verbe même de l'esprit, et toutes les âmes, en tant qu'elles sont conformes à l'âme idéale, participent de l'esprit lui-même. Il ne faut pas imaginer que les distinctions faites dans l'intelligible soient autant de divisions réelles et des séparations comme il arrive parmi les corps. Les intelligibles ne sont pas isolés, ils se pénètrent au contraire les uns les autres dans une vie commune.

Toutes les erreurs de cette doctrine tiennent à une erreur capitale, à savoir la division et l'isolement des intelligibles. L'âme particulière, notre âme habituelle, n'est pas une absolument, chaque âme n'est sous le principe et par l'esprit qu'une vie à plusieurs degrés, et chacun de ces degrés est une puissance. Tantôt l'âme, avec sa puissance supérieure, se porte en haut, et alors elle a pour objet l'esprit et les idées ; tantôt, avec sa puissance inférieure, elle se porte en bas, et alors elle a pour objet la nature et les corps ; tantôt enfin, avec sa puissance intermédiaire, elle se replie sur elle-même à la fois et sur le principe : de sorte qu'il semble, si l'on ne prend garde à l'unité du principe, que l'être est non-seulement distingué, mais encore divisé,

séparé en autant de parties qu'il y a d'objets proposés à la spéculation de l'âme, et que les êtres, au moins ceux de chaque genre, sont absolument isolés et réellement étrangers les uns aux autres. La conséquence générale de cette fausse hypothèse est une fausse conception du rapport de l'ordre intelligible à l'ordre sensible ; toute distinction rationnelle étant regardée par suite de la division du principe comme une division naturelle, on en vient à imaginer que les intelligibles, séparés d'ailleurs les uns des autres, sont relégués chez eux dans un ordre à part, impénétrable et incommunicable, et tout à fait séparés comme par une muraille des êtres opposés qui, dans l'ordre sensible, composent le monde. De cette fausse conception du rapport, ou plutôt de l'absence de rapport entre l'intelligible et le sensible résultent deux conséquences également fausses, l'une relative au monde, l'autre à la vie dans ce monde. D'une part, l'existence du monde est un fait inintelligible, parce qu'il ne peut être qu'un accident; commencé par suite d'une chute de l'âme, le monde finira par la retraite de cette même âme. D'autre part, l'homme et sa vie en ce monde ne peuvent être, comme ce monde lui-même, qu'un fait insignifiant et digne de mépris.

Pour renverser ces vaines doctrines, il suffit de démontrer l'absurdité de la thèse qui les soutient. D'abord, il est de toute évidence que la division que nous faisons de l'intelligible est uniquement relative à nous, et non point réelle. Cette division n'est qu'une distinction, et cette distinction elle-même n'a de fondement que dans celle que nous faisons de nos propres puissances, et dans nos rapports avec l'être lui-même. Au fond, l'être lui-même est réellement indivisible, le principe est absolument un. Or, si le principe est un, comme il est impossible que le principe ne soit pas présent à tout et partout, quelles que soient les différences réelles des êtres et les distinctions intellectuelles que nous faisons dans notre pensée d'après ces différences, tous les êtres ne sont pas moins, à cause de l'unité même du principe, en rapports incessants et en relations perpétuelles, sans intermédiaires réels, sans médiateurs autres qu'eux-mêmes, suivant les lois régulières de la conformité et en vertu de l'unité du principe. Par le principe lui-même une communication continuelle a lieu sans interruption dans toute l'existence, suivant une même loi d'analogie entre tous les êtres, et toutes les vies, à tous les degrés, et sous toutes les formes, depuis les essences les plus élevées de l'esprit qui sont les plus conformes au principe, jusqu'aux produits les plus inférieurs et les plus compliqués de la nature : communication éternelle, puisqu'elle n'est pas autre chose au fond que la vie même, la vie éter-

nelle du principe. S'il en est ainsi, et nécessairement ainsi, comment l'être et la vie pourraient-ils jamais manquer nulle part? comment l'être et la vie ne seraient-ils pas au contraire présents en tout et partout[1]? Mais si l'être est éternel, et s'il est d'une activité parfaite, éternellement indéfectible, s'il ne peut ni commencer, ni cesser, ni finir d'agir, il ne peut ni commencer, ni cesser, ni finir de produire, la production étant la conséquence nécessaire de son action. Il ne faut donc pas dire que le monde a commencé un certain jour, qu'il peut cesser et qu'il finira d'exister. Toujours constitué par le principe et soutenu par lui dans l'existence, l'esprit, qui n'en est que l'expression formelle, pose éternellement dans son éternelle démiurgie les traits idéaux des essences, traits identiques à l'hypostase même de ces essences et qui sont leur loi ; à son tour l'âme, puissance exécutrice par l'amour, imitant l'esprit dont elle n'est que l'expression vivante, ajoute la vie aux idées essentielles. Enfin, la nature qui découle nécessairement de l'âme, qui exprime directement l'âme et indirectement l'esprit, produit inévitablement des formes matérielles conformes aux vies et analogues aux idées essentielles. Ainsi le monde lui-même quant à sa substance même, quant à sa forme et quant à sa loi essentielle, ne peut avoir ni commencement, ni interruption, ni fin ; quant aux êtres particuliers, nécessairement soumis à la génération, par cela même qu'ils sont particuliers, leur perpétuité est incessamment entretenue par leur inévitable soumission à la loi des périodes : car les êtres particuliers eux-mêmes ne peuvent pas être absorbés ni complétement réduits au principe. A peine ramenés au principe et aux éléments essentiels, les êtres particuliers développent de nouveau, sous l'acte ininterrompu de l'être, leur énergie, conformément au degré suprême où ils sont parvenus ; et comme ils ne peuvent sortir de la vie qui les enveloppe de toute part, ils revivent, ou plutôt continuent de vivre suivant la loi des retours, loi indéterminée peut-être pour eux, mais certainement déterminée dans le principe par l'esprit, dans l'esprit par l'âme, et dans l'âme par la nature. Ainsi le monde sempiternel et inaltérable dans son ordre et dans ses lois, et quant aux substances qui entrent dans sa constitution, est perpétuellement renouvelé, quant aux formes particulières qui le peuplent, par le mouvement périodique de la naissance et de la mort. Il est donc absurde d'imaginer qu'il y avait un temps où le monde n'était pas, un autre où il a commencé d'être, et qu'il y aura un autre temps où il ne sera plus : comme s'il y avait eu un temps où l'intelligible n'agissait pas, un autre où il a commencé d'agir, un au-

1 Conf. VI, 4; VI, 5.

tre enfin où il finira d'agir et de produire ; comme si la cause divine pouvait être seulement en puissance, comme si elle n'était pas essentiellement en acte. Imaginer que l'être premier n'est qu'une puissance qui peut agir ou n'agir pas, c'est introduire l'accident et le hasard là d'où il est nécessairement exclu. D'ailleurs, si l'énergie première n'était qu'en puissance, jamais elle n'agirait ; car qu'y aurait-il qui pût l'exciter à passer à l'acte? rien n'est au-dessus d'elle, et rien encore ne serait au-dessous. Si donc l'intelligible n'a pas toujours agi, il n'agira jamais, et si le monde n'est pas produit de tout temps, il ne le sera jamais. Le monde lui-même, considéré dans son dessein et dans ses lois essentielles, indépendamment du mouvement des formes particulières dont il est le théâtre, n'a donc pas de commencement dans le temps[1]. Il est contemporain à l'intelligible lui-même, ou, s'il lui est postérieur, cette postériorité est toute logique, en tant que dans la pensée la cause précède l'effet.

Quant à l'opinion de la destruction du monde, c'est une erreur qui est la suite d'un même paralogisme et d'une même illusion. En effet, la même nécessité qui fait que le monde n'a pas commencé réellement fait aussi qu'il ne finira pas. Comment le monde et les êtres pourraient-ils finir et cesser d'exister ? La cause première peut-elle cesser d'agir et de produire, et tomber par fatigue au-dessous d'elle-même ? Abandonnera-t-elle le monde à lui-même et au néant? comme s'il était possible de concevoir que le monde qu'elle soutient et anime perpétuellement et incessamment, puisse être un seul instant séparé d'elle ; comme s'il était possible de la concevoir elle-même reléguée dans la solitude d'un certain lieu et isolée du monde et des êtres qu'elle produit. D'ailleurs qui oserait prétendre que tout peut être réduit en matière, comme si tout était matière et que la matière fût tout? Les êtres véritables, l'esprit, l'âme, la nature elle-même peuvent-ils être réduits en matière? Pourquoi la matière elle-même, qui en définitive n'est jamais qu'une négation et un non-être, ne serait-elle pas plutôt réduite et supprimée par l'énergie des essences ? Tout cela est absurde. La nature façonne incessamment la matière, l'âme gouverne incessamment la nature, l'esprit illumine et dirige incessamment l'âme ; et l'un lui-même, le bien ne cesse jamais de présider à l'esprit, par l'esprit à l'âme, et par l'âme à la nature et à tous les produits engendrés.

Au reste ces bruyants novateurs n'entendent rien à la démiurgie. Ils paraissent croire que l'âme est le véritable démiurge, comme si

1 Conf. II, 1. 1.

l'âme n'était pas par son origine même une puissance nécessairement subordonnée à l'esprit; comme si c'était elle-même qui produit les idées véritables et substantielles, elle qui ne produit pas même directement les formes phénoménales; comme si elle n'était pas seulement principe de la vie, mais encore principe de la vérité de la loi et de l'essence. Il est étrange de rapporter l'intelligible à l'âme; car il est clair que ce n'est pas elle qui le produit. L'esprit est le véritable architecte; l'âme, qui vient ensuite, n'est que l'ouvrier intelligent qui anime les idées et les confie à la nature, laquelle à son tour les traduit en symboles dans la matière.

Mais en imaginant avec eux que l'âme est le démiurge, que signifie cette opinion que le monde n'a été produit que par suite d'une chute de l'âme, et que les corps particuliers et les naissances sont les conséquences des péchés des âmes particulières? comme si le monde n'était pas éternellement naturel à Dieu, et les corps perpétuellement naturels aux âmes. Qu'entendent-ils par la chute de l'âme[1]? quelle est la cause de cette chute? Un péché et par suite une erreur. Mais en supposant que l'âme, l'âme elle-même, puisse errer et pécher, ce qui est loin d'être démontré[2], quand ce péché a-t-il eu lieu? De toute éternité? Alors elle demeurera toujours et pour la même raison dans cet état. A une certaine époque? Pourquoi pas auparavant? D'ailleurs comment comprendre cette inclination de l'âme elle-même vers le bas? Aurait-elle l'amour inné du mal, du faux et du laid, elle qui relève en substance même du principe, de la bonté, de la vérité et de la beauté? Aurait-elle oublié les choses d'ici? Si elle les a oubliées, comment peut-elle diriger le monde, et gouverner les sphères célestes dont l'ordre est si admirable et l'action si bienfaisante? Si elle a conservé le souvenir des choses d'ici, pourquoi n'y remonte-t-elle pas? Il paraît qu'il en est d'elle comme des âmes particulières. Il n'est pas ordinaire que celles-ci ne tiennent pas à la vie, et il est à croire que l'âme elle-même est encore moins disposée à retirer son action du monde[3]. Serait-ce qu'elle a fait le monde et qu'elle continue à le faire pour être honorée? C'est lui prêter un motif ridicule, bon tout au plus dans nos faiseurs de statues. Enfin, si l'âme est déchue, elle a bien eu le temps de se repentir et de remonter tout entière et improductive au séjour intelligible. Cependant elle produit et ne cesse pas de produire. Si donc elle ne s'est pas repentie, il y a apparence qu'elle ne se repentira jamais, et il faut en désespérer. Attendrait-elle pour la consommation des temps que le salut des âmes particulières soit ac-

1 Conf. IV, 3, 7. — 2 Conf. I, 9, 11, 12 — 3 Conf. IV, 3, 4.

compli? Mais ces âmes elles-mêmes ne paraissent guère avoir cette croyance; car on les voit, après avoir fait l'épreuve des maux d'ici-bas, quitter de nouveau l'intelligible où elles s'étaient sauvées et revenir à la génération. Pourquoi retombent-elles dans la même faute et dans la même erreur, s'il est vrai que la génération et la naissance soient une erreur et une faute? Il est clair que toute cette étrange doctrine, d'ailleurs incompréhensible en réalité, et inexplicable en principe, ôte à la naissance sa nécessité et sa sainteté, et par suite au monde, à la vie et à l'action, sa signification, en lui ôtant son but.

Telle est la chimère de ces novateurs sur l'intelligible et sur son rapport à l'ordre sensible; telle est leur impiété contre le monde et le corps. Sur le premier point, ils énoncent à la fois deux contradictions et deux erreurs. Tantôt, par une étrange confusion, ils imaginent que la sagesse et l'âme descendent elles-mêmes ici-bas; tantôt ils soutiennent que l'intelligible ne descend jamais lui-même dans le monde, et même que l'âme n'y descend pas non plus elle-même, qu'elle illumine seulement les ténèbres, en envoyant sous les formes corporelles qui sont projetées par la nature dans la matière l'expression de sa pensée et de ses idées propres. Et en cela ils sont dans le vrai; car l'âme, comme tous les idéaux et comme le principe lui-même, ne descend jamais elle-même dans le corps. L'âme a sans doute illuminé les ténèbres, ou plutôt elle produit, par les formes de la nature, la lumière de ce monde des sens, laquelle ne luirait pas sans ces formes; mais elle cause les idées et produit les formes tout en demeurant immuable et inaltérable en soi. C'est du sein de son immobile essence qu'elle envoie et attend les Verbes qui apportent l'idéal de l'esprit, et réalisent l'intention de l'âme dans la vie et dans la nature. Mais si l'esprit et l'âme ne sont pas réellement dans le monde et dans la vie, ce n'est pas une raison pour mépriser l'un et l'autre; car le monde et la vie ne sont eux-mêmes produits et soutenus dans l'existence que par l'action toujours présente de l'esprit et de l'âme. Quant à la condition humaine en particulier, ils ont également tort de la mépriser, parce qu'elle n'est pas tout ce qu'elle pourrait être. Platon avait parlé avant eux des empêchements apportés aux âmes par leurs corps, de l'obligation où nous sommes de dominer les impressions sensibles, et des vertus qui élèvent l'âme jusqu'à la liberté spirituelle; mais en exagérant tout cela, ils en ont tiré des conclusions déraisonnables [1]. Ils n'ont pas compris la nécessité de cette condition des âmes; ils n'ont pas compris comment, unies toutes ensemble

1 II, 9, 6, 17.

à l'âme générale qui est leur substance, les âmes sont nécessairement retenues et limitées ici-bas, en tant que particulières, par un deuxième lien qui leur vient de la nature. La génération des corps, bien qu'au fond elle soit l'effet des âmes, est donc nécessitée en principe par une loi supérieure à elles-mêmes; sans doute beaucoup de maux peuvent arriver à l'âme particulière, par ce point vulnérable du corps en tant que la force naturelle ne supporte pas l'ordre du mouvement universel, ou ne sait pas s'y conformer; la tortue placée au milieu du chœur sera foulée, si elle ne s'y coordonne pas; mais si elle s'harmonise avec le chœur, elle n'aura rien à souffrir. Le plan spirituel et la loi psychologique du monde sont éternels, mais il faut du temps à la nature pour représenter l'esprit et réaliser l'idéal. Le commerce des âmes avec les corps est inévitable; il faut donc, pour être dans l'ordre, demeurer ici-bas. Il ne peut arriver bien à qui rompt violemment les liens formés par une Providence éducatrice[1]. Ce monde et cette vie ne sont pas réellement séparés de l'autre monde et de l'autre vie. Mépriser l'un, c'est mépriser l'autre; mépriser la terre, c'est mépriser le ciel, son principe. La vraie piété ne peut consister dans ce mépris; sans la piété exercée ici-bas, les intelligibles ne sont que des mots. Ce n'est pas tout d'annoncer Dieu et de l'appeler dans une vide invocation, il faut encore enseigner la vertu et faire connaître clairement les vertus, et déterminer quelles sont les actions à faire. Il faut surtout les pratiquer, car, sans la pratique de la vertu, toute invocation religieuse n'est qu'un vain son. Quant à l'ordre de la cité, il faut comprendre que la vie est double ici-bas, et que cette double vie est représentée dans le choix des individus. Le plus grand nombre adoptent la vie naturelle et poursuivent comme fin la volupté; d'autres adoptent la vie spirituelle et choisissent pour but la vérité, la justice et la beauté, objets de l'intelligence dont le désir fondamental vient de Dieu et tend à Dieu; et ceux-ci ont seuls l'idée de la vie, parce qu'ils la cherchent dans le principe même qui en est la source éternelle.

1 Conf. I, 9.

CHAPITRE II.

THÉORIE DIALECTIQUE DE L'ÊTRE.

Nous avons réfuté les opinions des autres philosophes relatives à l'être et à son principe, à sa constitution et à ses genres. Il s'agit maintenant d'exposer la nôtre en la rattachant, autant qu'il nous sera possible, à celle de Platon.

Pour obtenir une théorie pure de l'être, il faut la réduire d'abord à ses termes mathématiques, en échangeant l'idée d'être contre celle de nombre. Cette méthode n'est pas fondée seulement en raison, mais aussi en fait ; la théorie du nombre domine celle de l'être non-seulement dans la pensée, mais dans la réalité même. L'âme en effet ne comprend aucun être que sous la condition de l'idée du nombre, et cette idée, l'âme ne l'emprunte pas aux phénomènes ; indéfinis et innombrables à tous égards, les phénomènes ne peuvent donner à l'âme l'idée de ce qu'ils ne possèdent pas. Il y a plus, la circonscription et la limite qui survient accidentellement aux phénomènes dans la perception et qui paraît leur appartenir, n'est au fond que l'effet de l'action même de l'âme. En eux-mêmes, les phénomènes excluent toute circonscription et toute limite ; car ils sont poussés d'un mouvement indéfini. Si donc l'âme soumet à la loi du nombre et de la mesure les phénomènes eux-mêmes, c'est qu'elle a déjà d'une certaine façon l'idée du nombre, sous lequel elle s'efforce de les systématiser[1]. D'autre part ce n'est pas l'âme qui constitue arbitrairement le système du nombre, elle applique ce système après l'avoir reconnu, elle ne l'in-

1 VI, 6, 13.

vente pas[1]; l'union, l'ordre, l'harmonie n'est pas parce que l'âme la conçoit, l'âme la conçoit parce qu'elle est. La pensée de l'âme, non plus que son action, n'est pas une pensée qui donne l'être et la vie. L'âme ne peut donc penser que ce qui est déjà, et l'un des modes de la pensée de l'âme, la conception, implique un objet véritable tout autant sinon plus que l'autre, la perception[2]. Mais cette conception du nombre et de ses formes, l'ordre et l'harmonie, si l'âme en trouve une image en elle-même, elle n'en trouve pas le modèle, l'objet lui même; car en se soumettant à l'ordre elle sait qu'elle se soumet à un principe supérieur à elle. D'ailleurs en tout, ce n'est pas l'être qui produit le nombre, car l'être est produit lui-même suivant le nombre et la loi, qui détermine sa construction et qui règle sa vie. L'être n'est pas produit par hasard suivant la rencontre fortuite de plusieurs choses accidentellement unies; sa constitution et sa loi sont déjà déterminées quand il vient à exister et à vivre, et s'il n'y a pas ici d'antériorité chronologique, il y a du moins une antériorité logique : logiquement et en principe, le nombre est donc antérieur à l'être et domine toute l'existence[3].

Le système numérique implique trois termes corrélatifs : la multitude terme inférieur, l'un terme supérieur, et le terme moyen de leurs rapports qui est le nombre.

La multitude. — La multitude elle-même n'a ni unité ni nombre. D'une part, ses parties ne sont pas des unités véritables, des individus; d'autre part, la somme de ses parties n'est en effet qu'une somme sans nombre défini. Nulle unité dans les parties; car ces parties sont toujours composées et toujours divisibles, séparées et séparables; aucun nombre dans le tout, car ces parties sans unité intégrante, et par là même sans communauté d'existence, demeurent intérieurement étrangères les unes aux autres. La multitude admet des rapports et des relations extérieures, et ainsi elle paraît avoir et former un être et une vie; mais cet être n'est en effet qu'une apparence; cet être tout formel n'est qu'un symbole de l'être, et cette vie tout artificielle n'est qu'une image de la vie. Bien plus, cette forme d'existence dont elle est le sujet n'est pas même possédée réellement par la multitude, parce qu'en effet elle ne relève pas de la multitude elle-même, mais d'un principe supérieur et d'une cause étrangère[4]. Si telle est la multitude, elle ne diffère pas de l'indéfini. Ainsi destituée de toute unité et de tout nombre véritables, la multitude elle-même exclut toute limite et toute circonscription, soit dans

1 VI, 6, 12. — 2 VI, 6, 6. — 3 VI, 5, 9; E. F. B. 9; B. C. D. 10; B. 5. A. — 4 VI, 6, 9; E. 10; B.

le temps soit dans l'espace. Toujours hors de soi, parce qu'elle n'a ni intérieur ni centre propre, incapable de se déterminer elle-même et de prendre aucune limite ni aucune forme, la multitude se répand ou plutôt est répandue indéfiniment dans le temps et dans l'espace avec sa fausse grandeur et sa fausse petitesse, sans proportion ni mesure qui relève d'elle-même, toujours susceptible de tous les contraires, toujours l'un ou l'autre alternativement, sans être jamais réellement ni l'un ni l'autre, indéfiniment petite, indéfiniment grande sous le double rapport de la quantité discrète et de la quantité continue, toujours en repos et toujours en mouvement, faisant paraître toutes les qualités et n'en possédant aucune : de sorte qu'il est impossible de rien affirmer de la multitude elle-même, rien qui lui convienne positivement, réellement et actuellement[1].

Ainsi la multitude elle-même est l'indéfini ; mais l'indéfini est le non-être. Toute existence véritable suppose sous son principe, qui n'en fait pas partie, trois éléments qu'elle implique à des titres divers, une hypostase absolument stable et immuable, une forme parfaitement determinée et nécessairement incorruptible par la vertu même de cette hypostase ; entre cette hypostase et cette forme un terme moyen indestructible lui-même comme l'une et l'autre, et les ralliant toutes deux par l'acte indéfectible, qui est sa propre vie. Or, cette sorte d'existence qui apparaît dans l'indéfini comme produit phénoménal de la multitude, ne satisfait à aucune de ces conditions de l'existence véritable. D'abord, l'indéfini lui-même n'est conçu que par la négation de toute réalité déterminée, et n'est supposé dans la génération que par opposition à la forme. Il n'est donc pas absolument, positivement, actuellement, il n'est que relativement, négativement, potentiellement [2]. D'autre part, la forme d'ailleurs tout extérieure de cette existence, associée à un sujet qui n'a rien de permanent ni d'actuel, subit nécessairement les conséquences d'une telle nature et participe de son indétermination ; déposée dans un sujet qui ne lui prête aucun fondement stable ni aucun appui efficace, cette forme ne peut que céder successivement à toute la série des formes une place qui n'appartient nécessairement à aucune ; enfin, dans cette même existence, pris entre un sujet toujours indéterminé et une forme toujours muable, l'être, ou plutôt le composé qui en résulte, partage nécessairement les mêmes caractères et suit la même destinée. Entre une telle substance et une telle forme, il est évident qu'il ne peut y avoir d'être véritable. L'être de la multitude, s'il n'est pas néant

1 VI, 6, 1, 2, 3. — 2 VI, 6, 1, 2.

absolu, est donc un non-être par opposition à l'être. Ainsi donc, par la nécessité de sa nature telle qu'elle apparaît directement dans l'analyse de son idée, la multitude n'est pas autre chose en soi que l'indéfini et par conséquent le non-être.

L'un. — Par opposition à la multitude, la raison conçoit nécessairement l'un, et elle le conçoit comme le principe même de qui la multitude est produite; nous ne pouvons pas percevoir la multitude sans concevoir en même temps l'unité. Mais l'unité n'est pas seulement une conception de la raison, cette conception a un objet réel hors de notre pensée, et cet objet est l'un lui-même. De même que la multitude existe indépendamment de notre perception, de même l'un est indépendamment de notre conception. Notre pensée ne produit pas les objets, et d'ailleurs ce n'est pas sans doute parce que dans le premier cas la pensée est perception et que l'objet est sensible, et parce que dans le second la pensée est conception et l'objet intelligible, que l'un aurait moins de réalité que la multitude. Nous percevons la multitude parce qu'elle existe, nous concevons l'un parce qu'il est. Pour nier la réalité de l'un, il faudrait prouver que la conception que nous en avons n'est pas une conception primitive et nécessaire de la raison, mais une idée artificielle composée par nous avec les éléments qui nous sont donnés par les sens ou par la conscience, et qu'ainsi son objet n'est pas ailleurs que dans la nature ou dans l'âme. Mais, d'une part, les sens n'atteignent que la multitude et cette sorte d'unité toute formelle et factice qui n'est que l'image et comme l'ombre de l'unité véritable. Les sens ne peuvent pas nous donner ce qu'ils n'impliquent pas. D'ailleurs la multitude et l'unité artificielle dont elle est le sujet ne sont affirmées que par opposition à l'unité véritable; il faut donc que la conception de l'unité intelligible soit déjà dans notre pensée lorsque nous affirmons la multitude et l'unité sensible : d'autre part, l'âme n'est pas elle-même l'objet de cette conception qu'elle a de l'unité intelligible : elle conçoit l'un comme étant autre qu'elle-même. Chaque âme se sait et s'affirme comme unité, mais en même temps aussi comme multitude. L'âme est une unité à plusieurs puissances ; de plus, elle est une unité, mais non pas l'unité elle-même. Chaque âme est une unité particulière parmi les autres, mais aucune n'est l'un lui-même, le principe de toute unité. Et, en effet, chaque âme a conscience que l'unité lui est donnée d'ailleurs et ne dépend pas d'elle-même absolument. Si l'âme est par son action propre la cause déterminante de l'unité formelle qui lui survient, elle n'en est pas le principe. En effet, elle n'atteint pas toujours par ses propres efforts l'unité qu'elle voudrait, ni au degré où elle la voudrait; et,

d'autre part, ce qui est une conséquence de cette subordination dont elle se rend l'intime témoignage, bien qu'au fond l'âme soit indirectement par son action sur la nature la raison et l'unité formelle de l'être sensible, et par suite de l'harmonie de ses parties, elle n'est pas le principe de cette unité ni de cette harmonie. Si donc l'objet même de cette conception de l'unité n'est ni dans l'ordre sensible de la nature, ni dans l'ordre intellectuel de l'âme, il faut bien que l'un lui-même, principe de toute unité et de toute harmonie intellectuelle et sensible, soit dans un ordre supérieur aux deux autres, à moins qu'on ne veuille pousser l'absurdité jusqu'à nier cela même, sans quoi rien ne peut être conçu ni affirmé [1].

Ainsi, par opposition à la multitude elle-même objet des sens, est l'un lui-même objet de la raison. Mais l'un, qu'est-il? Il faut concevoir que l'un lui-même, par cela même qu'il est un, non-seulement n'est pas la multitude ni par conséquent dans l'ordre des produits, car l'idée de produit est identique à celle de multitude, mais n'est pas nombre et par conséquent n'est ni l'être ni la vie, qui sont essentiellement nombre, mais antérieur et supérieur à titre de principe à toute l'existence, à tout être et à toute vie, comme il l'est à toute multitude, à tout produit. Pour que l'un fût réductible au nombre, il faudrait qu'il fût ou le nombre lui-même ou l'un de ses éléments. Mais comment l'un serait-il identique au nombre? Le nombre n'est pas l'un; car il n'est lui-même que le rapport essentiel de l'un et de la multitude: parce qu'il est le rapport essentiel de l'un et de la multitude, le nombre, terme moyen entre les deux extrêmes qu'il unit, réunit lui-même dans sa propre constitution une certaine unité et une certaine multitude: un et plusieurs tout ensemble, il est nécessairement multiple. L'un, au contraire, exclut toute multitude et ainsi est absolument simple. D'ailleurs il ne faut pas imaginer que le nombre soit l'un lui-même auquel certaines unités seraient ajoutées pour former un seul et même système, car l'addition d'une quantité à une autre n'a pas pour effet de modifier seulement celle-ci, mais bien de l'absorber et de produire avec elle une autre quantité. Or l'un, principe et mesure de toute quantité, n'est pas lui-même une quantité. L'un est donc tout autre que le nombre, et le nombre tout autre que l'un. L'un n'est pas davantage élément du nombre: en effet, l'un ne pourrait être élément du nombre que de deux manières, ou comme élément particulier, ou comme élément général. Or, l'un n'est pas un des éléments particuliers du nombre, parce que chacun des éléments du nombre essentiel, en

1 VI, 6, 11, 12, 13; D. B. 14, E. III, 8, 8, 7.

répétant nécessairement la constitution, est lui-même un certain nombre. Ensuite il faut que le nombre tout entier ou chacun de ses éléments soit un. Par exemple, dans la triade, il y a la monade qui est une en soi, puis chacun des deux termes de la dyade qui est un aussi, et ces deux termes, par le rapport qu'ils ont entre eux à cause de leur rapport commun avec la monade, constituent un seul et même nombre de trois unités. Mais ces trois termes, qui sont chacun un, ne peuvent pas plus se donner à eux-mêmes leur unité, qu'ils ne se donnent la constitution qui les enveloppe. Il faut que leur unité, comme leur union, leur vienne d'un seul et même principe commun. L'un n'est pas non plus l'élément général du nombre, car l'élément général du nombre, c'est-à-dire la substance même, en laquelle sont unis les éléments particuliers, est une unité, mais n'est pas l'un. Le nombre est une monade constituée, c'est-à-dire un système d'unités, dans lequel une unité préside généralement à toutes les autres à titre de substance, et se communique à chacune, quoiqu'elle ne soit aucune d'elles et qu'elle demeure toujours en elle-même. C'est ainsi que dans la triade, la monade, qui forme avec les deux termes de la dyade un tout indivisible, n'est cependant ni l'un ni l'autre de ces termes qu'elle implique ; mais autre est la monade ainsi constituée, autre la monade pure, ou plutôt l'énade. Aux unités de la monade et à l'unité générale qui les constitue en un seul et même système et qui demeure avec elles dans cette constitution, il faut un principe ; or, ce principe est, non pas l'unité intégrale du nombre, mais l'un d'où procède toute unité constitutive et constituante, et qui est par cela même supérieur à toute constitution. Il y a donc l'unité, substance du nombre, dans laquelle tous les éléments numériques sont constitués, et il y a l'un, principe de l'unité, et par l'unité principe du nombre et de sa constitution. L'unité, étant substance, est dans le nombre et dans ses éléments qui sont ses propres sujets. L'un étant principe est tout entier en lui-même. Si l'un était dans le nombre lui-même, il ne serait qu'un rapport, un rapport essentiel sans doute, puisqu'il serait fondé sur des termes substantiels, mais seulement un rapport. Or, l'un n'est pas un rapport, mais le terme de tout rapport. Déjà dans le nombre, la monade centrale est autre que les éléments qu'elle unit, à plus forte raison, l'énade, principe des unités, est-elle autre que toute unité. Enfin la supériorité de l'un à l'égard du nombre est démontrée par la nécessité d'un terme suprême qui, en même temps qu'il est le principe de chaque nombre par l'unité qui vient de lui, soit le principe de l'ordre, c'est-à-dire, de tous les rapports que les nombres ont entre eux : car évidemment ces rapports, bien qu'ils apparaissent dans les nombres, ne viennent pas des nombres eux-mêmes. Les nombres en sont

les sujets; mais le principe de ces rapports est autre que les nombres et nécessairement supérieur à eux.

L'un n'est pas seulement le principe du nombre et par le nombre le principe de la multitude, il est encore et par cela même le principe de l'être et de la vie. Qu'est-ce que l'être en effet? Une certaine constitution de certains éléments déterminée par une unité réelle. Et qu'est-ce que la vie? Cette même constitution passée de la puissance à l'acte. Rien n'est et ne vit qui ne soit un. Que l'unité d'existence soit intime et substantielle, ou seulement extérieure et formelle, tout être réel ou artificiel, individuel ou collectif, n'est que par l'unité centrale et pour ainsi dire domestique qui dispose et maintient ses éléments subordonnés en rapport et en relation. Aussi l'être est-il partout en raison directe de l'un; où croît l'unité croît l'être, où décroît l'unité l'être décroît aussi. Tout être gagne ou perd en existence ce qu'il gagne ou perd en unité [1]. L'un et l'être s'accompagnent ainsi proportionnellement à tous les degrés de l'existence; mais, pour être associés, ils ne sont pas moins distincts et même essentiellement différents. L'un n'est pas l'être; car la conception de tout être présuppose celle de l'un, et la conception de l'un n'entraîne pas nécessairement celle de l'être [2]. L'être pour exister a besoin de l'un, mais l'un n'a pas besoin de l'être qui n'existe que par lui [3] : d'ailleurs, il n'y a pas d'être qui ne soit constitué. Cette constitution est la condition de toute existence hors du principe. Or toute constitution enveloppe une certaine multitude de propriétés diverses. L'être n'est pas seulement une chose, il est une et plusieurs choses tout ensemble. L'un, au contraire, n'est pas constitué. Par qui et de quoi le serait-il? Si l'un était constitué, comme le simple est avant le composé et comme les éléments sont antérieurs au tout [4], il faudrait rapporter l'un et ses parties à une essence absolument simple qui en serait le principe; il faut donc reconnaître que l'un est absolument simple. Multiple primitivement dans sa constitution même et dans sa vie propre, l'être est encore ou plutôt paraît multiple extérieurement par suite des rapports et des relations qu'il soutient avec la multitude indéfinie des produits; l'un, au contraire, parfaitement simple et tout absolu en soi, ne soutient aucun rapport, aucune relation avec les produits; il ne leur donne rien directement et n'en reçoit rien non plus. Aussi, parce que l'être est multiple, il y a plusieurs espèces d'êtres substantiellement différents, suivant qu'ils proviennent de telle ou telle puissance générique de l'être; mais, parce que l'un est parfaitement simple, il n'y a pas plusieurs espèces, mais seulement plusieurs degrés d'unité suivant

1 Conf. VI, 9, 4. — 2 VI, 6, 13. E. — 3 Conf. VI, 9, 6, 7. — 4 Conf. VI, 9, 2 B.

chaque espèce d'être, et dans chaque espèce suivant chaque individu. L'expérience confirme donc dans l'ordre sensible la distinction que la raison fait dans l'ordre intelligible de l'un et de l'être. Enfin l'être n'existe pas seulement, il vit; et toute vie, changement au sein de la permanence, implique avec la diversité et l'identité le mouvement et le repos. Or, tout mouvement et tout repos est relatif à un terme suprême qui en est le but. Mais ce but est nécessairement supérieur à l'être; car l'être ne cherche pas seulement à être en lui-même; l'établissement de l'être par sa réflexion habituelle sur lui-même, n'est que le moyen, non le but de la vie. Une fois réfléchi et constitué en lui-même par cette réflexion, l'être ne vit et ne continue à vivre que par sa conversion et sa continuelle aspiration vers ce qui lui est supérieur [1]; et même c'est dans ce retour vers ce qui lui est supérieur que l'être non-seulement est et vit véritablement, mais encore sait son être et sa vie [2]. Or, ce qui est supérieur à l'être c'est l'un, son principe.

Ainsi l'un n'est pas l'être, et l'être n'est pas l'un. Mais l'un, sans être l'être lui-même ne serait-il pas un des genres de l'être? Non. Si l'un était un genre de l'être, il faudrait le subordonner à l'être et concevoir qu'il est produit par l'être comme un de ses actes, d'où dériveraient avec les individualités des êtres particuliers toutes les unités produites, unité de constitution et d'essence, unité d'harmonie et de relations. Or cette subordination n'existe pas. Sans doute, il y a des unités subordonnées à l'être. Tous les produits sont dans ce cas, parce que les produits n'ont l'unité et l'être que par participation. Or l'un n'est pas unité par participation, mais le principe de l'unité sous lequel toutes les unités sont unies et harmonisées [3]. L'un n'est donc aucune des unités produites; l'un n'est pas non plus la somme des unités, pas plus que l'être n'est la somme des êtres, car alors il ne serait rien en soi; l'un est le principe des unités, comme l'être est le principe des êtres. Or le principe n'est pas divisé dans ses produits, car alors il ne serait plus; et il n'est pas la somme de ses produits, car il ne serait pas. Or, sans le principe rien ne serait. Le principe n'est pas tout, et tout n'est pas lui. Tout existe de lui, mais il n'est rien de ce qui existe de lui. Principe de l'existence, il est en dehors et au-dessus de toute existence [4]. Tout principe est autre que ses produits et supérieur à eux tous, comme toute cause est autre que ses effets et leur est supérieure. Le principe de toute unité est donc autre que les unités produites, antérieur et supérieur à elles. L'un est donc absolu. D'ailleurs, loin que l'un soit subordonné à l'être, le sentiment que

1 V, 1, 6; III, 9, 3. — 2 Conf. VI, 9, 2, D. — 3 Conf. VI, 9, 2, B. — 4 V, 5, 4.

nous avons de la vie et de ses lois, d'accord en cela avec le raisonnement, prouve que c'est le contraire qui est vrai. C'est l'être qui est subordonné à l'un. Nous avons conscience de la subordination de notre être propre, nous sentons que notre être et sa vie sont soumis à des conditions et à des lois supérieures; ces conditions et ces lois dont nous sommes les sujets, que nous reconnaissons, mais que nous ne constituons pas, nous concevons nécessairement qu'elles relèvent d'une essence supérieure comme de leur principe. Parce que nous sentons qu'il en est ainsi de l'être qui nous est propre, nous ne pouvons pas ne pas concevoir qu'il en est de même de tous les êtres; c'est pourquoi nous comprenons que tous les êtres, suivant le mode que comporte leur nature, sont soumis au principe, et que leur constitution et leurs lois, leur harmonie et leurs rapports remontent au-dessus d'eux à une essence suprême. Ainsi l'un est réellement comme principe même du nombre et de la multitude, de l'être, de la vie et des produits. Parce qu'il est principe, il est nécessairement distinct de tout, et parce qu'il est distinct de tout, il est nécessairement simple, et parce qu'il est simple, il exclut tout élément et toute multitude. Sans élément et sans multitude, il exclut par cela même tout rapport et toute relation. De cette définition, qui n'est elle-même que la conséquence nécessaire de la conception du principe, il suit que l'un n'est rien de ce qui existe. Tout ce qui existe étant autre que lui et nécessairement inférieur à lui; rien non plus de ce qui existe, n'appartient et ne convient à son essence, si même il est permis de le nommer essence. Il possède tous les êtres sans en être possédé, et il n'a rien en soi-même de ce qui appartient à l'être. Il n'est pas l'être, il est plus que l'être; il n'est pas la vie, il est plus que la vie; il n'agit pas, il est supérieur à toute action. Principe du bien sous toutes ses formes, principe de vérité, de bonté, de beauté, il est au-dessus de tout bien, au-dessus de toute vérité, de toute bonté, de toute beauté. Sans nombre et sans multitude, sans substance et sans forme, sans qualité ni quantité, sans mouvement ni repos, en un mot sans sucune détermination, tout nombre et toute multitude, toute substance et toute forme, toute qualité et toute quantité, tout mouvement et tout repos, toute détermination procède de lui; et toutes ces choses procèdent de lui, parce qu'il est supérieur à toutes. En tout, il n'est rien; partout, il n'est nulle part. Et il ne faut pas s'étonner qu'il en soit ainsi, car c'est à la condition de n'être et de n'avoir rien de déterminé et d'être absolument supérieur à tout ce qui existe sous un mode déterminé, que l'un est principe de tous les degrés et de tous les modes de l'existence. Pour que l'un soit principe de tout, il n'est pas néces-

saire qu'il soit ni qu'il ait rien formellement, ni même éminemment ; il faut au contraire qu'il ne soit et n'ait rien absolument de ce qui existe[1].

Le nombre. — Entre l'un et la multitude est le nombre : ainsi placé, le nombre est le terme moyen de l'un et de la multitude. Cette condition moyenne du nombre en détermine la constitution et en définit l'essence et la fonction. Il est démontré que la multitude est au-dessous, et l'un au-dessus du nombre : de cette démonstration il suit déjà que le nombre lui-même n'est ni la multitude ni l'un. Et en effet, comment le nombre ne serait-il que multitude ? comme s'il n'était rien en lui-même, comme si le nombre essentiel n'était que la résultante extérieure, artificielle, toute fortuite et toute phénoménale de la multitude ; comme si enfin la multitude, concourant d'elle-même et par hasard, donnait naissance par son concours accidentel au nombre essentiel comme à un produit tout accidentel aussi et tout factice. Le nombre enveloppe sans doute et contient une certaine multitude, mais cette multitude n'est pas toute multitude. La multitude du nombre est au contraire une multitude déterminée, et, de plus, elle est la multitude du nombre lui-même ; elle est la sienne, il la possède, elle lui appartient exclusivement, parce que, en définitive, cette multitude n'est que son propre développement. Or, cette détermination et cette propriété de la multitude dans le nombre, viennent de ce que le nombre est en soi-même une certaine unité. Mais, d'autre part, le nombre est un sans doute, mais il n'est pas l'un, car il est en même temps multiple. Et d'ailleurs l'unité du nombre n'est elle-même qu'un effet, et cet effet ne venant pas et ne pouvant pas venir du nombre lui-même qui le présuppose comme sa substance propre, est nécessairement l'effet de l'un, lequel à ce titre est le principe même du nombre. Ainsi, unité dans la multitude et multitude dans l'unité, le nombre est en soi, distinct de la multitude elle-même et de l'un ; irréductible à l'un ou à la multitude, il occupe ou plutôt il constitue une région moyenne où sont unis comme dans leur terme commun l'effet de l'un et le résultat de la multitude ; union et religion intime, il est la raison même de l'ordre et de l'harmonie qui règne ultérieurement dans la multitude, et de tout le rapport de la multitude à l'un : car, l'ordre extérieur n'est jamais que l'expression, la conséquence et l'effet transcendant de l'ordre intérieur.

1 Conf. v, 5, 13 ; vi, 7, 19, 20, 21, 24 ; I, 7, 1 ; III, 8, 9, 6, 9, 2. Pag. 510, 528 A. 523 E. 754 B 487 C. 664 F. — Quelles que soient d'ailleurs les erreurs dans lesquelles Plotin est tombé en métaphysique et par suite en théologie et en psychologie, en religion et en morale, pour avoir abusé de l'abstraction et s'être confié exclusivement à la méthode dialectique, il faut reconnaître qu'il est impossible de repousser plus clairement et plus énergiquement toute doctrine panthéistique.

Essentiellement constitué d'unité et de multitude, le nombre est l'être. L'être, en effet, n'est pas une seule et même chose, absolument simple et identique, sans diversité et sans variété ; l'être n'est pas non plus une multitude indéfinie de choses sans unité et sans identité ; multiple et complexe, l'être est à la fois un et plusieurs, non pas sans doute un et plusieurs êtres, mais une et plusieurs essences. Son unité se développe et s'explique en plusieurs actes essentiellement distincts, et ses actes à leur tour sont impliqués et réduits dans une seule et même unité ; ses actes ne sont pas autres que lui-même agissant, bien qu'il soit lui-même distinct de ses actes et même autre qu'eux, là du moins où n'étant pas tout entier en acte, il peut être considéré comme la puissance qui tantôt agit, tantôt n'agit pas elle-même.

Ainsi multiple et complexe, et établi comme il l'est entre l'un son principe, et la multitude son produit analogue, l'être est nécessairement en vie ; il possède essentiellement la vie, parce qu'il en réunit toutes les conditions soit internes soit externes. Sans aucune multitude et sans constitution, l'un ne vit pas, il est au-dessus de la vie ; sans aucune unité véritable et sans constitution, la multitude elle-même ne vit pas, elle est au-dessous de la vie. D'ailleurs, il faut un stimulant à la vie, un but, un motif : un motif qui l'excite, un but auquel elle tende, l'un et l'autre dans un seul et même principe supérieur à l'être. Or, pourquoi l'un, qui n'a rien au-dessus de lui et qui par conséquent n'a rien à atteindre, voudrait-il entrer en action et vivre ? Tout parfait et se suffisant absolument à lui-même, la vie en lui, si elle était possible, ne serait qu'une imperfection. Quant à la multitude, tout lui étant supérieur, elle ne manque pas de la condition extérieure de la vie. Tout est pour elle cause d'excitation et tout y produit le mouvement ; mais incapable d'action intime et propre, son mouvement tout extérieur n'est pas vie, mais seulement l'image, l'apparence et l'effet de la vie. L'être seul est capable de vie, parce que seul il implique la multitude et l'unité, et aussi parce qu'il a dans l'un qui lui est supérieur un motif et un but, et dans la multitude une occasion et un sujet d'action. En soi, l'être, unissant l'unité à la multitude et réunissant la multitude dans l'unité, possède par cela même la vie en propre. Cette mutuelle relation de l'unité à la multitude et de la multitude à l'unité, qui a lieu pour ainsi dire dans sa propre enceinte, lui constitue une vie propre, habituelle, originale, et à ce titre absolument inaliénable. C'est la vie domestique de l'être. D'ailleurs sa relation nécessaire avec l'un auquel il aspire et se convertit inévitablement dans l'acte supérieur de son énergie, est pour lui une source inépuisable d'excitations toujours actuelles. Comment le principe pourrait-il manquer à l'être ? C'est plutôt

l'être qui faillirait au principe. Enfin la multitude, avec laquelle l'être est en relation, est pour lui une occasion perpétuelle d'action. Cette sorte de relation de l'être avec la multitude est sa vie extérieure, ou plutôt l'extérieur, l'image, l'apparence et l'effet produit de sa vie intérieure qui est au fond toute sa vie.

Tel est le nombre, le nombre essentiel. Par une suite nécessaire de sa condition et de sa constitution entre l'un et la multitude, le nombre est nécessairement l'être, et l'être, nécessairement la vie actuelle. Mais l'idée de l'être n'est pas complétement déterminée par cette seule définition d'unité multiple, essentielle et vivante. Il faut pénétrer dans la constitution de l'être et découvrir les éléments de cette constitution.

Avant toute recherche sur les éléments constitutifs de l'être, il faut d'abord reconnaître touchant ces éléments une triple vérité : quels que soient les éléments de l'être, ces éléments sont des essences, ces essences sont des substances, et ces substances sont des genres.

En effet, quand nous parlons de l'être lui-même, nous n'entendons pas une nature qui a besoin pour être d'une autre nature et qui devient par génération ; par être, nous entendons une nature en qui rien ne fait défaut, c'est-à-dire qui existe d'elle-même et par elle seule hors du principe, qui n'existe en aucune autre chose comme dans un sujet étranger où elle serait partie et élément d'un tout mais en soi et par soi, quelles que soient d'ailleurs ses relations avec les sujets en qui elle apparaît, par conséquent une nature éternelle. L'indépendance et l'éternité sont le double caractère de l'être véritable [1]. Mais si l'être est éternel, tout ce qui est en lui, tout ce qui lui appartient est éternel aussi ; et puisqu'il est éternel, tous ses éléments constitutifs sont des essences éternelles comme lui. Les éléments de l'être ne sont pas seulement des qualités relatives, résultat de la génération et des relations, rien de ce qui vient de la génération et de la relation n'est dans l'être lui-même ; toutes les qualités de l'être sont absolues et essentielles, et, comme lui-même, au-dessus de toute altération et de tout changement. Dans l'être lui-même tous les attributs qui font partie de son essence sont nécessairement autant d'essences ; l'être est le principe des essences pures [2].

Mais les essences de l'être ne sont pas seulement relatives à l'être lui-même, elles sont aussi relatives aux êtres produits. S'il est vrai que tous les êtres sont nécessairement des produits de l'être, les essences, qui sont les éléments de la constitution de l'être, sont néces-

1 Conf. VI, 3, 2, 5. — 2 Conf. VI, 2, 14; VI, 3, 2, 3; II, 6, 1; IV, 1, 2.

sairement les natures mêmes desquelles les êtres produits tiennent leur propre constitution : de sorte que bien que les êtres n'expriment pas et ne représentent pas tous toute la constitution de l'être; chacun d'eux cependant, en outre de ce qu'il est en soi, et des actes qu'il produit par soi-même, ne tient ce qu'il a, que des essences de l'être avec lequelles il est en communication et dont il participe, suivant la proportion et le degré déterminé par sa propre nature. S'il en est ainsi, les essences de l'être sont les substances mêmes des êtres. Essences à l'égard de l'être en qui ils sont éternellement, les éléments de l'être sont substances à l'égard des êtres qui trouvent en eux les principes de leur propre constitution. Mais il faut concevoir exactement ce rapport de substance : tous les êtres proviennent de l'être et, par suite, d'un ou de plusieurs éléments de sa constitution, depuis les êtres les plus défectueux jusqu'aux êtres complets qui expriment tous ces éléments. Mais les êtres ne proviennent pas une fois pour toutes de l'être et des essences comme s'ils cessaient d'être en rapport avec elles; au contraire, les êtres ne persévèrent dans leur existence qu'à la condition d'être en communion et en participation continuelle avec l'être et ses essences : celles-ci sont donc les substances mêmes des êtres. Toutefois, pour être les substances des êtres, les essences ne sont pas dans les êtres, elles n'y sont pas mêlées, absorbées, confondues avec eux. Elles n'y sont pas même contenues. Les êtres particuliers étant en relation avec elles, les substances apparaissent et se manifestent en eux; et à ce titre elles sont dans les êtres particuliers, mais elles y sont comme dans leurs sujets, non comme dans leur principe, c'est-à-dire qu'elles n'y sont pas véritablement. Substances par rapport aux êtres produits, les essences ne cessent pas dans ce rapport d'être indépendantes de ces êtres, en tant qu'elles continuent de résider dans l'être lui-même et de lui appartenir comme au principe même de leur existence, bien qu'elles n'apparaissent que dans les êtres comme dans les sujets de leur manifestation. Les substances apparaissent aux êtres; mais elles sont dans l'être. Leur présence dans les êtres n'empêche pas leur existence dans l'être. Dans le rapport qu'elles ont avec les êtres et que ceux-ci ont avec elles, les substances demeurent toujours au-dessus des êtres, pures, inaltérables, indépendantes, absolues, sans tomber jamais dans le relatif, sans être affectées ni modifiées en rien dans les relations qu'elles soutiennent avec les êtres ou plutôt que les êtres soutiennent entre eux sous leur impassible gouvernement.

1 Conf. VI, 2, 2, 19; VI, 3, 2; Conf. Gnst. II, 9.

Cependant les essences de l'être, pour être à l'égard des êtres des substances absolues en soi, ne sont pas sans rapport actuel et réel avec les êtres, non plus que ceux-ci ne sont sans rapports avec elles; au contraire, elles leur sont toujours présentes par un acte effectif, et cet acte, si d'ailleurs il est favorisé par le concours des êtres qui en sont les sujets, est toujours suivi d'un résultat positif. Les résultats des actes des substances dans les êtres sont les genres. Les genres vraiment simples et réellement irréductibles, les formes générales sont dans les êtres les expressions visibles des substances invisibles; car le reste de l'existence de ces êtres, à savoir les espèces et les particularités ne sont que des additions ultérieures et variées apportées successivement par les êtres eux-mêmes sur le fonds primitif et immuable des genres qu'ils tiennent de leurs substances éternelles. Les genres sont donc les rapports mêmes des substances et en définitive de l'être lui-même et des êtres. De ce rapport résulte la condition des êtres vis-à-vis de l'être. Ce qui est actuel dans les êtres, c'est intimement l'espèce et extérieurement les particularités ; ce qui est seulement potentiel en eux, c'est le genre. A cause de son origine transcendante, le genre ne peut jamais être réalisé parfaitement dans les individus. Il est pour eux un idéal toujours supérieur qu'ils poursuivent sans pouvoir en atteindre la dernière limite, puisque cette limite n'est autre que l'être lui-même en qui les genres sont substantiellement, essentiellement et par conséquent dans toute la perfection de l'acte. Les êtres ont leurs espèces en actes, mais ils ne peuvent avoir leur genre qu'en puissance, sans le contenir, sans le comprendre jamais complétement : d'où il suit que la loi éternelle de leurs vies est d'approcher progressivement de l'être parfait sans jamais l'atteindre réellement [1]. Le principe étant essentiellement supérieur à ses produits et nécessairement un et absolument indivisible, il y aurait contradiction à penser que la principauté puisse être véritablement exercée et même réellement partagée par aucun des êtres. Tout ce qui est permis et promis aux êtres véritables, c'est une participation indéfinie à cette principauté, suivant leur progrès indéfini aussi dans l'existence, dans l'être et dans la vie : car les périodes, qui sont la loi des progrès, n'ont pas de termes.

Ainsi, quels que soient les éléments de la constitution de l'être, ces éléments sont relativement à l'être lui-même autant d'essences. Ces essences sont à l'égard des êtres autant de substances, et ces substances donnent lieu dans les êtres eux-mêmes à autant de genres.

1 Conf. VI, 3, 2.

Deux vérités sont encore à remarquer touchant l'être et ses genres : l'une est relative à la distinction de l'être lui-même et des genres, l'autre à la distinction des genres entre eux. L'être lui-même n'est pas un genre, mais la cause des genres. De même que l'un, qui préside universellement à toute l'existence émanée de lui, n'est pas un genre d'existence et ne fait pas partie du système des êtres, de même l'être dans l'unité qui le constitue ne fait pas partie des puissances essentielles, substantielles et génériques qui sont les éléments de sa constitution : il n'est ni l'une de ces puissances, ni leur résultante commune, comme s'il n'était rien en soi et que son unité ne fût pas réelle : force vive dont la fonction est d'opérer la distinction, de produire, de maintenir et d'associer la différence essentielle sur le fonds commun toujours un et identique du principe [1], l'être par les divers modes de son activité produit les divers genres d'existence ; mais il les produit sans se confondre avec eux. De même que le principe est autre que ses produits, la cause est autre que ses effets, et elle s'en distingue toujours en tant qu'elle est et se sent elle-même comme étant avant, pendant et après eux. De même que nous sommes autres que nos actes, de même l'être est autre que ses essences. Il n'est ni l'une d'elles, n'itoutes ensemble. Il n'est pas non plus à leur égard dans le rapport du genre aux espèces comme s'il était compté avec elles ; il est la force qui les produit sous le principe, et qui en les produisant s'en distingue [2].

De même que l'être est distinct des puissances génériques qui forment sa constitution, de même dans cette constitution chaque genre est essentiellement distinct des autres et absolument irréductible à aucun d'eux. En effet, chaque élément de la constitution de l'être est en soi une essence, et à l'égard des êtres produits une substance. Nier la distinction essentielle et l'irréductibilité des genres, ce serait supposer qu'ils ne sont pas véritablement des genres, et par conséquent qu'ils ne sont pas opposés entre eux, qu'ils ne sont au contraire que des espèces unies et pénétrables par un même genre ; hypothèse impossible, puisque l'être qui leur est supérieur n'est pas leur genre. Ensuite, ce serait admettre qu'il n'y a pas seulement relation et correspondance entre eux par l'unité de l'être qui les embrasse, mais pénétration, confusion, et par conséquent transformation de chacun en tous, et de tous en chacun : supposition absurde et fausse ; absurde, car alors tout serait en tout. Tout pourrait tout être et tout devenir. Tout serait l'un ou plutôt l'un serait tout, sans raison et sans cause de

1 Conf. VI, 2, 9; B. C. — 2 VI, 2, 3, 5; B. 8. C.

distinction; cette supposition serait ainsi la négation de toute raison et de tout être. Chaque genre de l'être est donc essentiellement distinct des autres. Chaque genre est une essence distincte, une substance qui a sous elle dans la génération ses espèces, ses produits et ses individus absolument irréductibles et intransformables.

Cela posé, quels sont les genres de l'être? L'être considéré en lui-même, indépendamment de ses actes essentiels, est une énergie émanée du principe, une monade sortie de l'énade. A peine émané, l'être, parce qu'il est essentiellement actif, agit spontanément; mais il n'agit pas sans réflexion, au contraire, il n'agit réellement et par lui-même qu'à la condition de se réfléchir en lui-même sur le fond de son principe; dans cette activité réfléchie, qui est la véritable activité et le fond de la véritable vie, l'être non-seulement existe, mais encore est et vit pour son propre compte et à son propre escient, en tant qu'il prend possession de soi-même et se distingue de tout ce qui n'est pas lui, soit au-dessus soit au-dessous de lui. Dans cette activité parfaite de la coexistence intime et de la conscience, l'être se meut tout à la fois et se contient soi-même; et dans cette motion et dans cette station qui sont la double forme de son activité, l'être s'apparaît en même temps comme identique et divers. L'être s'apparaît comme identique, parce que la motion et la station contemporaines au fond, et coexistantes dans l'être parfait, ne sont que la manifestation sous deux aspects différents d'une seule et même activité, qui est la sienne propre. Il s'apparaît comme divers, parce que la motion et la station considérées en elles-mêmes sont deux déterminations différentes et produisent en effet des résultats opposés.

Ainsi, sous le principe, dans l'être lui-même, la raison distingue quatre genres corrélatifs et opposés qui sont les expressions de sa propre activité, les éléments de sa propre constitution et les lois de sa propre vie. Ces genres, purs en eux-mêmes de tout sujet extérieur, de toute matière, essentiels dans l'être, substantiels à l'égard des êtres, et raisons des modes généraux qui distinguent essentiellement les êtres produits, sont le mouvement en soi, le repos en soi, l'identité substantielle et la différence formelle[1].

[1] VI, 2, 5, 6, 7, 8. Cont. v, 1, 4, E. F.

CHAPITRE III.

THÉORIE DES TROIS HYPOSTASES.

Nous avons déterminé par la raison pure la condition et la constitution de l'être. Mais l'être n'est pas la substance abstraite et nue, l'être est, au contraire, une nature réelle, essentiellement et parfaitement déterminée. Il faut donc rechercher parmi les natures diverses que nous connaissons, quelle est celle qui répond exactement à cette conception de l'être, après quoi nous essaierons de déterminer, s'il est possible, la nature du principe lui-même.

Toute l'existence se divise en trois ordres, les corps, les âmes et les esprits. A chacun de ces ordres préside une puissance générale, la nature aux corps, l'âme aux âmes, l'esprit aux esprits.

Si nous considérons l'être naturel, nous reconnaîtrons qu'il ne satisfait à aucun égard à la conception de l'être. L'être naturel est le corps : comme tout être, le corps implique sous une puissance principale trois éléments constitutifs, une substance, un verbe et une forme. La puissance principe du corps est la nature, sa substance la matière, son verbe la force, sa forme l'étendue. Considérons d'abord sa substance.

La matière est la substance des formes sensibles. La nécessité de la matière est démontrée par le fait même de l'existence du corps. En effet, le corps n'est pas seulement un composé imaginaire et fugitif comme la fantaisie. La forme, qui est l'objet du sens, a une permanence indépendante de l'imagination et par conséquent une réalité objective. Or, cette permanence suppose nécessairement une substance extérieure où résident la forme et toutes les qualités sensibles. C'est dans

ce rapport même des qualités sensibles à la matière qu'est la réalité du corps [1]. D'ailleurs les formes sensibles ont sans doute un rapport étroit aux formes intellectuelles et aux formes intelligibles ; mais elles ne sont ni les unes ni les autres. Il faut donc une limite qui les en sépare réellement, sans quoi les corps ne seraient que de vains fantômes, et les formes corporelles des expressions imaginaires des idées [2]. Les formes sensibles ne sont pas seulement autres que les idées qu'elles expriment ou suscitent; elles sont encore réellement distinctes et même séparées les unes des autres. Il y a donc quelque chose sous ces formes qui est la raison de leur distance et de leur impénétrabilité [3]? D'autre part, la diversité et la différence des formes sensibles impliquent à notre regard la conception de matière; si les formes sensibles sont diverses et différentes, il faut qu'il y ait sous ces diversités quelque chose d'unique, et sous ces différences quelque chose d'identique. Enfin la transformation des corps nécessite aussi la matière; transformation n'est pas annihilation; être transformé, c'est passer d'une forme à une autre: durant ce passage, et, pour ainsi dire, entre la forme qui s'en va et celle qui vient, il faut que quelque chose demeure et subsiste comme terme de la transaction et du mouvement transformateur [4].

Ainsi la matière n'est pas un vain nom. Elle existe; mais qu'est-elle ? Empédocle pose les éléments à titre de matière. Mais les éléments sont composés, par conséquent décomposables et corruptibles, d'ailleurs, ils ont des formes spécifiques, de l'étendue et du volume; ils supposent donc au moins la matière première, à titre de substance. Anaxagore, en posant le mélange comme matière, se met en contradiction avec lui-même et avec la raison. Le mélange contiendrait-il tout en acte? Mais alors à quoi bon l'esprit, dont ce philosophe reconnaît d'autre part la nécessité, si ce n'est pas de l'esprit que vient l'idée et par suite la forme ? L'esprit était-il lui-même contemporain du mélange et en faisait-il partie ? Alors il faudrait concevoir un troisième terme où existait le mélange, et dont la fonction fut d'opérer dans le mélange la distinction de l'esprit et de l'autre nature. Or, cette hypothèse ne fait que reculer inutilement la difficulté. Si donc il faut revenir à reconnaître la priorité de l'esprit et son indépendance du mélange, il ne sert de rien d'imaginer que les formes et les idées sont déjà en petit dans la matière, et que l'esprit, réduit à la seule fonction du discernement, n'intervient que pour leur donner l'achèvement en les distinguant. Il est bien plus simple et plus conforme à la raison

[1] Cont. II, 4, 19. — [2] III, 6, 13, 14, 15. — [3] III, 6, 18; II, 4, 11. — [4] II, 4.

de concevoir que l'esprit est lui-même le principe de l'idée, et par suite de la forme. Enfin la conséquence de cette hypothèse du mélange, tel que l'imagine Anaxagore, serait que tout est indifféremment en tout, actuellement et réellement. Un autre philosophe admet pour matière l'infini. Mais qu'est-ce que cet infini matériel? Ce qui ne peut être dépassé? Il n'y a rien de tel dans les êtres. La matière est-elle infinie en soi? Alors les parties de la matière seraient infinies. La matière est-elle infinie par participation? Alors elle ne serait pas l'infini en soi; de plus, elle ne sera plus une nature simple, ni par conséquent la matière elle-même. Enfin les atomes ne sont pas la matière en soi. C'est tout au plus s'il y a des atomes; car tout atome est corps, et tout corps est toujours divisible. D'ailleurs la continuité et l'humidité des corps sont inexplicables par la seule thèse des atomes. Ensuite il est impossible qu'un seul être déterminé existe sans l'intervention de l'esprit et de l'âme; or, comment l'âme et l'esprit résulteraient-ils des atomes? Enfin il faut à l'artisan une matière continue : or, avec des atomes seuls, on ne saurait faire que des atomes.

Tout corps est un certain composé d'une matière et d'une forme. Si dans cette matière on fait abstraction de tout ce qu'elle offre de particulier, le reste sera la matière elle-même, la matière première et générale[1]. Ainsi conçue, la matière n'est aucune des choses déterminées qui tombent sous les sens soit dans la catégorie du mouvement, soit dans celle de la forme. D'une part, elle est sans résistance et sans solidité, sans action et sans réaction; elle n'est ni colorée, ni chaude ni froide, ni légère ni pesante, ni dense ni rare, ni sonore, ni odorante, ni sapide, ni polie ni rude, ni sèche ni humide, elle n'a masse ni quantité; car tout cela vient du mouvement. D'autre part, elle n'est ni étendue ni figurée, ni séparément grande ou petite; en un mot, elle n'a aucune qualité; car toutes les qualités du corps viennent de la forme[2]. Par opposition au mouvement et à la forme, la matière est l'inertie et l'indétermination. Sujet de tout mouvement, siége de toute forme, la matière considérée en elle-même n'est qu'un réceptacle inerte et indifférent, et par suite de cette indifférence, sans action sur elle-même, et sans influence sur ce qui apparaît en elle. Toute passive, la matière est le théâtre de tous les changements qui se traduisent aux sens par les mouvements des formes sensibles; mais elle ne prend aucune part au drame qui a lieu en elle. A l'égard des formes sensibles, elle est le miroir qui les réfléchit sans les modifier en rien. Toujours agitée et sans mouvement par elle-même, toujours couverte

[1] II, 4, 8. D.— [2] III, 6, 17, 18, 7. C. 18. G. II, 4, 11. A.

de formes et sans forme propre, riche en apparence et toujours pauvre, avide et toujours insatiable, elle n'est jamais, sous la vie et la richesse qui paraît en elle, qu'un cadavre recouvert d'ornements. Le commerce qu'elle semble avoir avec la vie et le mouvement, avec les idées et les formes, n'est que vaine apparence et pure fiction. Tout ce qui lui arrive est pour elle sans profit. Incapable d'action, elle est incapable d'habitude. N'étant pas active, elle n'a rien, et n'ayant rien, elle n'acquiert rien; dans son mariage apparent avec la vie et les idées, elle semble produire le mouvement et les formes; mais en réalité elle demeure, comme Pénia avec Porus, toujours indigente. C'est la mère vierge et stérile des mystères [1].

Au reste, l'explication de cette nature toute négative de la matière est dans son idée même. La raison ne conçoit la matière que sous le titre de la multitude elle-même, par opposition au nombre et à l'unité. Toujours essentiellement divisible, la matière est nécessairement multitude indéfinie. Parce qu'elle est multitude indéfinie, sans unité et sans nombre propre, elle est l'opposé du principe et de l'être. Elle paraît être principe; il semble, au témoignage des sens, que les êtres y aient leur origine et leur fin, parce qu'en effet les formes extérieures des êtres apparaissent et disparaissent dans la matière à mesure que ces êtres eux-mêmes s'en approchent ou s'en éloignent; mais ce n'est là qu'une opinion illusoire. Comment les êtres eux-mêmes, les véritables êtres, qui sont essentiellement des monades indivisibles, pourraient-ils procéder d'une nature destituée de toute unité, et qui n'est arrêtée sur la pente de la divisibilité indéfinie que par l'énergie de l'être lui-même? La matière n'est pas le premier, elle est au contraire le dernier. Elle n'est pas principe, elle est l'opposé du principe, le produit même : car, en dernière analyse, la matière n'est que le dernier produit, l'excédant et en quelque sorte le superflu des dernières essences, produit mort qui ne peut rien produire, vain jouet qui n'est plus qu'une ombre d'être. Loin d'être le principe, la matière ne fait pas même partie de l'être. Elle n'est ni la substance ni la cause, elle n'est à tous égards que le sujet passif de toutes les substances et de toutes les causes, de tous les mouvements et de toutes les formes. Avec une telle nature, une telle origine et une telle fonction, la matière, si elle n'est pas néant, n'est en elle-même, par opposition à la cause qui agit et à la forme qui apparaît en elle, qu'une nature toute relative et négative, le non-être à tous égards par opposition à l'être.

[1] II, 4, 12. B. 8. D. 12. A, 9. B. 15. F. III, 6, 6. D. II, 4, 10. D. 15, III, 6, 13. C, B. II, 5, 5. A. II, 4, 8. F. III, 6, 7. D. E. 13. F. III, 6, 7. D. E. 13. F. 12. A. 14. D. 13. B. 11, 12, 19. pag. 474. D. 344. E. 346. A. 622. B. VI. 1, 26, 27.

Telle est la nature qui remplit à l'égard des êtres sensibles l'office de substance.

La substance de l'être sensible est une fausse substance. Si nous considérons la forme qui apparaît dans cette substance, il est évident qu'elle ne peut être qu'une forme artificielle; cette forme, qui donne au corps toute l'unité dont il est susceptible, n'est pas elle-même une véritable unité. Par cela même qu'elle réside dans une substance indéfiniment divisible, cette forme ne présente qu'une fausse continuité, et, par la division de sa substance, elle est toujours altérable, quelle que soit d'ailleurs la constance de la loi suivant laquelle elle est produite. D'autre part, la matière étant soumise à un mouvement incessant, et se prêtant indifféremment à toutes les modifications, les formes qui apparaissent actuellement ne trouvent en elle aucun appui efficace : elles sont poussées sans cesse les unes contre les autres dans un choc perpétuel ; et sous l'effort continu de ces actions et de ces réactions hostiles, elles finissent par être détruites, et cèdent forcément la place à d'autres formes suscitées dans le sein de la même matière par des forces supérieures. Dans cette nouvelle distribution de la matière, les formes anciennes disparaissent entièrement[1] ; car elles ne trouvent aucune garantie dans la matière, non pas même dans l'atome, cette idole chimérique des philosophies qui cherchent l'être dans le corps. Avec la matière pour substance, la forme sensible n'a donc rien et ne peut rien avoir de stable. Sans unité substantielle, la forme tombée dans la matière est aussi sans consistance.

Ainsi réduit à son expression la plus simple, matière formée ou forme matérialisée, le corps ne peut pas être un être véritable ; l'expérience confirme en effet cette conséquence déduite par le raisonnement de la considération des deux éléments de l'être sensible. Non-seulement distincts, mais réellement séparés et isolés les uns des autres, les corps ne forment pas par eux-mêmes un système, et s'il y a entre eux correspondance et communication, cette communication, tout extérieure et sans aucune sympathie réelle, est un résultat qui ne vient pas des corps, mais d'une autre essence. L'essence du corps étant l'étendue matérielle, et chaque étendue matérielle occupant une partie déterminée de l'espace, tout corps a nécessairement sa place en propre dans l'espace ; essentiellement étendu, il cesserait d'être, s'il n'avait pas son lieu à lui seul; tout corps, malgré les apparences contraires du mélange et de la combinaison, est au fond, à cause de l'impénétrabilité qui appartient à l'espace, absolument impénétrable aux autres

[1] IV, 3, 8. F

corps. La condition des existences corporelles est donc la séparation à distance, l'isolement.

Si tels sont les corps entre eux abandonnés à eux-mêmes et réduits à leurs éléments essentiels, telles sont aussi entre elles les parties matérielles dans un même corps. Chaque corps considéré tel qu'il est essentiellement en lui-même et indépendamment des apparences qu'il revêt accidentellement par suite de sa relation à d'autres essences, n'est pas un véritable système, mais un tout artificiel, une collection de parties distantes, séparées et toujours séparables, mises accidentellement en présence sous une forme artificielle, et constituées elles-mêmes artificiellement aussi, sous des formes et suivant un procédé analogue. Ainsi, et dans leurs rapports et dans leur constitution, les êtres matériels n'ont par eux-mêmes aucun système, parce qu'ils n'ont en propre ni unité ni nombre déterminé.

De cette absence d'unité et de nombre dans les corps eux-mêmes, résulte l'inertie et l'inconsistance que nous remarquons en eux. Tout corps est également incapable de détermination et de durée réelle. Par son impénétrabilité et suivant sa forme, les corps limitent les mouvements des forces, et par cette limitation ils paraissent les déterminer; mais au fond ils ne déterminent ainsi que des apparences et des phénomènes purement relatifs. Cette sorte de détermination tout occasionnelle n'est pas une véritable détermination, parce que dans le corps lui-même la substance et la forme, étant sans unité et sans nombre, sont également factices et par conséquent inactives et inefficaces. Au fond, les corps étant sans mouvement par eux-mêmes ne déterminent rien; seulement, par suite même de leur inertie, ils font obstacle au mouvement de la force, et en le réfléchissant diversement occasionnent les phénomènes sensibles, qui ne sont pas autre chose au fond que des traductions variées du mouvement. De même, les corps étant sans unité substantielle et sans nombre constitutif ne peuvent pas, malgré leur inertie, présenter une résistance indéfinie aux actions des forces contraires. Sous l'attaque incessante de ces forces, les corps les plus solides finissent par être décomposés, et la matière des autres se dissout et s'écoule dans un flux continuel; leurs parties se repoussent en quelque sorte, se chassent et s'excluent mutuellement, sans qu'il soit possible de reconnaître aucun terme réel à toute cette dissolution. Sous des formes générales éternelles et sous des formes spéciales impérissables, la substance des corps passe et repasse sans cesse suivant les lois du mélange et de la combinaison. Les corps ne sont donc jamais les mêmes corps. Destitués d'individualité, ils sont incapables d'identité[1].

IV, 2, 1. IV, 7, 2, 3. III, 8, 1. E. II, 7, 2, 1. II, 2, 1, 3. VI, 2, 21.

Il résulte de tout cela que le corps considéré en lui-même n'est pas un être véritable, mais seulement une image de l'être. Le corps aspire à être, mais en réalité il n'est jamais véritablement ; il n'est pas réellement, il devient, il naît et renaît sans cesse et ne conserve l'ombre d'existence dont il est susceptible que par sa relation avec une autre nature et en tant qu'il participe de cette nature ; le corps n'est pas une essence, mais seulement l'expression produite d'une essence ; l'existence corporelle n'est pas la véritable existence, elle est seulement la génération [1].

Mais le corps lui-même, tel qu'il se montre sous sa plus simple expression, à la limite extrême de l'existence, comme composé seulement de matière et de forme, n'est pas l'être naturel tout entier. Au-dessus du règne de la matière, il y a le règne de la nature qui est associé au précédent, mais en le dominant et en le contenant.

Le règne de la nature apparaît au-dessus de la matière dans toutes les fonctions de végétation, et se manifeste dans tous les corps que nous nommons improprement corps vivants. En effet, ces corps, tout en demeurant soumis aux conditions et aux lois générales qui régissent la matière, sont les siéges de manifestations spéciales inexplicables par ces mêmes conditions et ces mêmes lois ; ce ne sont plus seulement des collections de parties matérielles contenues sous des formes inactives, des masses inertes uniquement soumises à un mouvement tout extérieur et purement local. Ces corps sont sous des formes vives les produits à la fois et les sujets d'un mouvement plus complexe, mouvement intérieur et élaborateur qui est le mouvement vital [2]. Mais le mouvement vital, dont les corps vivants sont les siéges, n'appartient pas réellement à ces corps. Le corps est incapable par lui-même de simple mouvement local ; à plus forte raison est-il incapable du mouvement complexe de la vie. Ce n'est pas le corps qui se meut, il est mu ; ce n'est pas non plus le corps qui vit, il reçoit seulement les effets et revêt les apparences de la vie, du moins tant que la vie et sa cause lui sont présentes. Il y a plus : c'est si peu le mouvement local de la matière qui produit la vie, qu'il faut reconnaître que le mouvement local n'est lui-même qu'une conséquence extérieure d'une vie générale qui nous échappe par sa généralité même, et par l'immensité de son règne et de ses conditions organiques. Au fond, la vie est la cause même de tout mouvement. Ce n'est pas le mouvement de la matière qui produit la vie, c'est au contraire la vie qui, antérieure dans son principe à toute matière et à tout mouvement, produit le mouvement local comme le dernier effet et pour ainsi dire

1 Cont. VI, 2, 2. IV, 2, 2. VI, 5, 2. — 2 IV, 4, 8.

le contre-coup d'elle-même. En définitive, les corps sont mus parce que le monde vit dans son ensemble sous l'action d'une essence générale, énergique et motrice.

Les causes des vies végétatives sont les verbes naturels, la substance générale de ces verbes est la nature ; en effet, dans l'être matériel, la matière n'étant qu'à titre de sujet inerte et tout passif, tout ce qu'il y a de déterminé, de positif et d'actuel se rapporte à la forme. Mais la forme elle-même relève du mouvement, puisqu'elle n'est que le résultat du concours et de la mise en présence des parties matérielles. Ce mouvement ne pouvant venir de ces parties elles-mêmes nécessairement inertes comme leur substance, ne peut être que l'effet général d'une force agissant d'une manière généralement uniforme ; et cette force est la nature. Il suffit donc de la nature et de sa loi uniforme pour expliquer tout ce qui apparaît de positif dans le règne de la matière. Mais il en est autrement à partir de la vie physiologique. Cette vie, outre qu'elle réside substantiellement et potentiellement dans la nature généralement et uniformément motrice, repose toujours actuellement dans un Verbe individuel émané lui-même de la nature.

Telle est en tout et partout l'essence du Verbe : une force individuelle active, constituée, sous le principe comme agent intermédiaire, d'une part à la substance dont elle est et dans laquelle elle demeure, d'autre part au sujet où elle apparaît et sur lequel elle agit, et se composant ainsi à elle-même, suivant l'acte de sa substance qui est sa loi, avec les phénomènes de son sujet, qui sont sa matière relative, une vie habituelle dont elle est, à son tour, la substance propre et dont son énergie est la cause. Telle est spécialement l'essence du Verbe naturel. Le Verbe naturel est ou plutôt apparaît dans la matière comme dans le sujet de ses actes. C'est dans la matière qu'il se compose par son énergie motrice l'habitation qui lui est propre ; c'est d'elle qu'il tire par l'action végétative qui relève de lui-même, la forme matérielle, dont il s'enveloppe comme d'un vêtement : tout ce qu'il y a de spécial dans son corps lui appartient et vient de lui comme l'effet vient de la cause ; mais le Verbe, pour toucher par son action à la matière et pour y être ainsi présent, n'est pas réellement lui-même dans cette matière. Comme tout Verbe, le Verbe naturel lui-même est immatériel [1], et tout en agissant dans la matière il ne cesse pas un instant d'être dans la puissance générale dont il est une expression.

L'immatérialité de la force vitale est démontrée par sa puissance même. Qu'est-ce que la matière? Une multitude indéfinie de parties éten-

[1] IV, 7, 4.

dues et inertes. Il est facile de se convaincre, en considérant la fonction du Verbe naturel, que ce Verbe est nécessairement actif, inétendu et indivisible. Qu'il soit actif, sa fonction même le prouve, puisqu'il est conçu comme la cause du mouvement dont la matière est incapable. A ce titre déjà, comme principe du mouvement, le Verbe naturel se distingue des parties matérielles qui subissent son action; car le mouvement suppose nécessairement deux termes distincts, appartenant à deux sphères différentes, l'un, d'où il part, l'autre, auquel il aboutit. Mais le principe du mouvement ne serait-il pas lui-même un centre matériel qui devrait au seul mode de sa constitution le privilége de mouvoir, de former et d'organiser la matière environnante? Il faut prendre garde de se laisser tromper par l'apparence. Le mouvement effectué étant relatif au corps, tout mouvement actuel et réalisé se termine en effet aux corps. Son point de départ et son point d'arrivée sont toujours et nécessairement corporels. Il faut un corps pour recevoir le mouvement, un autre corps pour le communiquer. Il suit de là que le principe lui-même du mouvement ne peut l'effectuer et le communiquer qu'à la condition d'être muni d'un certain corps. Cette loi ne souffre pas d'exception. Depuis l'astre immense jusqu'au germe imperceptible, elle s'accomplit partout. Mais autre est l'instrument, autre le principe même du mouvement; autre est le corps organique, autre la force qui est présente à ce corps, soit développé, soit à l'état de germe. Dans le corps séminal le mouvement est en puissance, en ce sens que ce corps attend, pour manifester le mouvement spécial dont il est susceptible, l'impulsion sympathique d'un corps dans lequel un mouvement analogue est en acte. Mais le corps séminal, parce qu'il a le mouvement en puissance, n'est pas lui-même la puissance du mouvement. Ce n'est pas sa préparation, qui d'ailleurs n'est elle-même que le résultat et le produit du mouvement; ce n'est pas la disposition spéciale de ses parties qui la rendra capable des propriétés incompatibles à toute matière. Cette préparation fait seulement qu'une puissance motrice peut y être présente [1] et lui sera présente en effet dès que la condition de l'excitation extérieure sera accomplie.

Il est, du reste, facile de se convaincre que tout corps, quel qu'il soit, est absolument incapable des fonctions de la vie, et que ces fonctions, bien qu'elles aient leur sujet en lui et qu'elles y apparaissent par leurs effets mêmes, ne peuvent d'aucune façon appartenir à ce corps ni relever de lui. Les qualités extérieures apportées au corps ne peuvent

[1] VI, 4, 12.

pas changer sa condition essentielle; elles peuvent voiler, atténuer, mais non pas altérer ni supprimer les qualités qu'il tient de sa substance même. Or, ces qualités essentielles ou plutôt ces défauts, qui viennent au corps de la matière elle-même, sont l'étendue et la divisibilité qui en est la conséquence. Un corps inétendu et indivisible ne serait plus un corps ; au contraire, la vie, et toute vie suppose un principe inétendu et indivisible essentiellement un et simple. Quel que soit d'ailleurs le mode de la relation du principe vital et du corps vivant, il faut reconnaître que tout corps grand ou petit ne peut vivre qu'à la condition de participer au mouvement vital dans toutes ses parties. La cessation de la vie n'est autre chose que la cessation de cette participation du corps au mouvement vital. Or, pour que cette participation ait lieu, il faut évidemment que le principe de la vie soit présent par son action en même temps à tout le corps. Mais cette omniprésence du principe de la vie à tout le corps n'est possible qu'à la condition que ce principe ne sera pas lui-même un corps. Tout corps étant étendu est nécessairement circonscrit dans un lieu déterminé, et n'existe pas hors de ce lieu ; il est ainsi séparé et réellement isolé en lui-même de tous les autres corps : c'est pourquoi un corps ne peut pas être présent à un autre corps, mais seulement à un lieu abandonné par un corps, et successivement de lieu en lieu ; un corps ne peut pas être présent en même temps à plusieurs lieux. Or il faut, pour que la vie soit partout présente au corps, que le principe de cette vie soit lui-même partout ; et pour être partout, il faut qu'il ne soit en aucun lieu déterminé : conséquence paradoxale et partant très-vraie, le principe de la vie n'est partout que parce qu'il n'est nulle part. Il ne servirait de rien d'imaginer que le principe de la vie est lui-même dans un certain lieu d'où il ne sort pas, et qu'il envoie seulement ses puissances pour être présentes au corps et à toutes ses parties. En effet ces puissances elles-mêmes ne sont pas autres au fond que lui-même, agissant suivant plusieurs directions diverses. Il y a plus, la pluralité et la diversité de ces directions de l'activité du principe vital ne vient pas de lui ; elle est uniquement relative aux parties du corps. Les puissances du principe de la vie dans chaque corps ne sont pas réellement plusieurs ni essentiellement différentes, leur division et leur différence tiennent au corps lui-même.

C'est uniquement parce qu'il y a plusieurs parties diverses des corps vivants que nous concevons dans le principe de la vie autant de puissances distinctes, auxquelles nous rapportons successivement les manifestations de vie dont elles sont les causes ; il n'y a pas une force pour la main, une autre pour le pied, une troisième pour le

cœur, une quatrième pour le cerveau. C'est un seul et même principe qui est à la fois présent à tout le corps et à chacun des organes, pour y porter continuellement la vie, pour y introduire avec elle et y maintenir dans leur régulière diversité les innombrables formes de sa propre loi. Toujours un et indivisible, identique et immuable, le principe partout présent distribue indivisiblement la vie dans tout le corps qu'il a lui-même formé, comme notre propre force motrice semble se distribuer, quand nous voulons, dans toute notre main, et de celle-ci se communiquer au poids qu'elle soulève : dans cette distribution, le principe moteur ne se divise pas lui-même, il demeure un et identique sous l'apparente variété de ses actes. Si le principe de la vie était réellement divisé dans chaque corps vivant, il n'y aurait pas une seule vie et un seul corps vivant; il y aurait dans un même corps vivant autant de vies et par suite autant de corps vivants que de divisions dans le principe vital. Bien plus, il faudrait admettre autant de forces vitales qu'il y a de parties dans le corps, c'est-à-dire, une multitude indéfinie. Ainsi divisé, le principe ne serait plus, comme le corps lui-même, qu'une collection de parties, et son existence une hypothèse inutile. En effet, la même question que nous faisons au corps, il faudra la faire à cette multitude de forces. Comment, ainsi isolées, peuvent-elles constituer entre elles et former ensuite un seul et même système? Faut-il dire que ces forces, individuellement distinctes les unes des autres, constituent et forment un seul et même système, parce que sans cesser d'être elles-mêmes, elles sont ralliées à un seul et même principe dont elles procèdent, et agissent de concert, en vertu même de leur commune origine, suivant la conformité qu'elles ont par essence avec leur principe? Cette conception intelligible et vraie quand il s'agit de corps séparés, cesse de l'être pour un seul corps et pour une même vie. Dans un seul corps et dans une même vie, les puissances du principe vital ne sont pas seulement harmonisées entre elles par la conformité d'origine et par une commune tendance à la même fin; il faut nécessairement, pour que la matière soit établie et maintenue dans l'unité de la forme, qui en fait un seul corps, que ces puissances soient en intime et continuelle relation avec leur principe : c'est donc à dire que celui-ci est leur cause même, et qu'elles en sont les effets. Elles ne font avec lui qu'une seule et même existence, et au fond ne sont que lui-même aux divers moments et sous les différents modes de son activité; ses puissances actives et leur principe ne font qu'un; elles ne sont que lui-même agissant, elles sont inséparables de lui, et il est inséparable d'elles. Il n'est pas seulement le maître dont elles seraient les ministres; il est en même temps tou-

tes ces puissances ensemble et chacune d'elles en particulier, sans qu'il y ait d'autre raison à la distinction de ces puissances que la diversité des parties du corps. Ainsi présente au corps vivant et à toutes ses parties, le principe vital est l'indivisible dans le divisible ; de sorte que, indivisible en lui-même, son activité est indivisiblement distribuée suivant les parties du corps en autant de fonctions distinctes : c'est ainsi qu'il paraît divisé lui-même en autant de puissances qu'il y a de fonctions vitales et de parties organiques [1].

Telle est l'essence du verbe naturel, force individuelle, une et simple, par conséquent inétendue et indivisible, par conséquent immatérielle, présente par son action au corps et à toutes ses parties, et lui donnant ainsi par une seule et même vie le mouvement complexe et la forme spéciale qui le soutient pour un temps au-dessus du règne général de la matière.

De là le rapport de la force vitale et du corps. La force vitale n'est pas dans le corps, c'est bien plutôt le corps qui est dans la force vitale. Ce n'est pas la force qui est attachée au corps, c'est le corps qui est attaché à la force. La force vitale est autre que le corps quant à la substance, puisqu'elle n'est pas comme lui composée de matière ; indépendante du corps quant à l'essence, comme il apparaît dans l'action qu'elle a sur lui. Si donc la force vitale est dans le corps, elle y est seulement comme dans le sujet et le lieu de son action. Le corps vivant au contraire, si l'on excepte la matière générale qu'il a, comme tous les autres corps, pour substance, reçoit de la force vitale tout ce qu'il présente de positif et de spécial. Tout ce qu'il semble posséder et pouvoir, il le doit à la force vitale. C'est donc au fond dans cette force que le corps réside formellement, comme dans la cause même qui le produit, le maintient, et qui en sauve la forme dans sa propre virtualité pour la reproduire en la faisant passer d'une matière épuisée à une matière nouvelle.

S'il en est ainsi, la force n'est pas dans le corps, comme un corps est dans un autre, par mélange et par combinaison ; car elle ne fait pas partie du corps ; elle ne peut rallier entre elles les parties matérielles qu'à la condition de n'être pas un des éléments de leur système. La force n'est pas non plus dans le corps comme dans un lieu ; car le lieu contient, formellement du moins, ce qui est en lui ; et, au contraire, c'est la force qui contient efficacement le corps. La grandeur et la solidité du corps n'est qu'un effet de la force. D'ailleurs inétendue et indivisible, la force n'est dans aucun lieu. N'étant pas

[1] VI, 4. VI, 5. IV, 1, 2.

dans l'espace, elle ne peut être dans un corps. Enfin, le lieu postérieur au corps l'est à plus forte raison à la force qui produit le corps. La force n'est pas non plus dans le corps comme un phénomène dans son sujet, car, dans le corps vivant, c'est au contraire la force qui est la substance, et le corps n'est que le produit phénoménal de cette force; ni comme la partie dans le tout, car elle n'est pas une partie du corps; ni comme la forme extérieure est dans la matière, car cette forme est inséparable de la matière où elle apparaît et périt par la division de la matière. Or la force vitale ne dépend pas, quant à son existence même, du corps vivant. C'est le corps qui dépend d'elle. Aussi n'est-elle pas irrévocablement assujettie à un seul corps vivant, elle est, au contraire, progressivement séparable de tous les corps qu'elle a revêtus. D'ailleurs, la force est si peu au corps dans le rapport de la forme extérieure à la matière, que cette forme est au contraire dans le corps vivant son propre effet. On peut dire que la force vitale est la forme intérieure du corps vivant; mais toute forme intérieure est une forme substantielle, une véritable idée, une essence, et, comme telle, séparable.

Aucune de ces comparaisons n'exprime le rapport de la force vitale au corps vivant, parce qu'elles subordonnent la force au corps, tandis que c'est le corps qui est subordonné à la force. Si, au lieu d'être placés comme nous le sommes au point de vue extérieur et d'être ainsi forcés de juger de la forme par le corps, nous avions vue sur la force elle-même, loin de rapporter cette force au corps et d'imaginer qu'elle est en lui, nous rapporterions le corps à la force, et nous dirions qu'il est en elle, comme l'accessoire dans le principal, le contenant dans le contenu, l'effet dans la cause, le passager dans le permanent. S'il était logique de chercher à imaginer le rapport de l'immatériel au matériel, il serait plus exact de dire que la force vitale est dans le corps comme le feu dans l'air. Le feu est présent à l'air, mais il n'en vient pas, il n'en dépend pas, et même il ne tient pas réellement à lui; il est tout entier présent à l'air, à ses parties, suivant des degrés variables, sans être essentiellement mêlé ni combiné avec lui, et, tandis que l'air s'écoule, il subsiste. L'air de son côté semble posséder le feu; mais, en réalité, il ne fait qu'en participer accidentellement. Tant que celui-ci lui demeure présent, il en reçoit à la fois la lumière qui est comme la forme, qui le fixe et le rend visible, et la chaleur qui est comme la vie qui le met en mouvement et l'anime. Mais, à mesure que le feu se retire, l'air perd tout ce qu'il en recevait sans pouvoir en rien conserver [1].

[1] IV, 3, 19, 20, 22, 23. VI, 4, 7, 8, 12.

Telle est l'essence de la force vitale, tel est son rapport avec la matière et avec le corps qui est son effet produit dans cette matière. Maintenant, si l'on considère les forces vitales elles-mêmes indépendamment des corps qui leur sont unis, on concevra inévitablement que ces forces, par cela même qu'elles sont multiples et diverses, se rapportent toutes à leur tour à une seule et même substance générique dont elles ne sont, suivant l'activité efficace de l'être lui-même, que les Verbes produits. La substance générique de toutes les forces est la nature.

Considérée en elle-même, la nature, substance de toutes les forces et par elles principe de tous les corps, est dans l'énergie de l'être lui-même et sous la loi du principe une forme pure, une idée véritable. Immatérielle et tout intelligible au-dessus de la matière, Immobile et immuable au-dessus des mouvements et des changements causés par les forces, la nature est le principe même de toute l'existence matérielle. En effet, c'est du sein de la nature, ce n'est pas de la matière que les forces émanent ; et c'est aussi dans la nature qu'elles puisent les types immuables dont elles apportent des images de moins en moins imparfaites dans la matière en suivant la série de leurs évolutions progressives.

Maintenant, si l'on considère la nature, on demeurera convaincu qu'elle n'est pas la véritable substance, et qu'elle présuppose elle-même une substance supérieure. Les forces sont des causes de mouvement, mais elles ne sont pas de véritables essences ; car elles n'expriment pas toutes les conditions de l'être parfait et achevé. De toutes ces conditions, elles n'en représentent qu'une seule, et encore la représentent-elles imparfaitement : elles sont des causes de mouvement, mais non pas de véritables causes, puisque le mouvement n'est pas à leur disposition ; elles ne produisent pas le vrai mouvement, qui est la détermination de soi par soi. Destituées de liberté, elles ne sont donc pas des principes, mais seulement des instruments à l'égard d'une autre puissance qui décide de leur action et qui en règle l'exercice. Destituées du véritable mouvement de la détermination de soi-même, les forces naturelles sont des individualités, en ce sens qu'elles sont naturellement indivisibles ; mais elles n'ont pas la véritable individualité, qui est la personnalité : et c'est aussi pourquoi elles manquent des conditions de la personnalité, à savoir, de la conscience et de l'intelligence, lesquelles, par une loi d'une admirable simplicité, sont à la fois les effets de la véritable activité et les conditions de la véritable action. Si tels sont les êtres produits de la nature, telle est nécessairement cette nature elle-même qui les produit. Dépourvue de rai-

son, de sentiment et de conscience ; étrangère même à l'imagination et à la sensation qu'elle occasionne par son mouvement, mais dans une substance autre qu'elle-même ; cause générale du mouvement, mais n'ayant ni la raison ni la disposition de ce mouvement, la nature n'est pas un principe qui se suffise à elle-même : la nature présuppose intelligiblement l'âme, comme les êtres physiologiques présupposent les êtres psychologiques.

En effet, de quelque façon que l'on considère la nature, elle n'est jamais qu'une puissance pratique et tout exécutrice. Or, les conditions de la vie pratique sont partout les mêmes. Toute activité pratique a son principe dans une activité spéculative antérieure, et par conséquent toute action a pour origine et pour fin la spéculation. Toute force active agit en suite et en vue de la spéculation, soit qu'elle réunisse en elle-même ce double mouvement, et cette double forme de l'activité, soit qu'elle ne spécule pas elle-même, et qu'une autre puissance spécule pour elle. A bien voir, il n'y a pas de force pratique qui n'ait pour mobile une idée antérieure qu'elle tend à réaliser hors de soi, et pour but cette même idée qu'elle tend à s'approprier en soi. L'artiste ne produit pas pour produire, mais parce qu'il a contemplé, et pour contempler encore; l'action n'est que le moyen de cette double contemplation, et l'œuvre elle-même n'en est que le résultat. Venue de contemplation, l'action y retourne. Dans l'action, la contemplation se replie sur elle-même, elle s'y recherche. La vie pratique ne se comprend pas et ne s'explique pas d'elle-même ; considérée absolument, elle est tout à fait inintelligible. Toute la signification de la vie pratique est dans son rapport à la contemplation.

Il y a plus, l'action n'ayant ni son origine ni sa fin en elle-même, et la raison de son existence étant hors d'elle dans un principe supérieur, la force pratique n'est pas seulement un instrument subordonné quant à son exercice; elle n'est autre chose dans son être même que le résultat d'une contemplation antérieure. De même que le produit de la force pratique, l'œuvre matérielle n'est que l'expression et la forme réalisée de sa propre contemplation, de même cette force elle-même n'est que le résultat d'une contemplation supérieure, et le produit d'une puissance qui l'a engendrée par la contemplation, qui lui est propre. En un mot, non-seulement tout agent n'agit que par suite d'une contemplation et suivant le modèle contemplé, mais encore il n'est et n'existe lui-même que comme le produit d'une autre puissance qui l'a engendré par sa propre contemplation.

La nature ne fait pas exception à cette double loi de l'art. Dans l'art, l'œuvre et le moyen proviennent également de la contempla-

tion. L'œuvre est la forme imposée à la matière par l'artiste; cette forme n'était d'abord en lui qu'une image venue de sa propre contemplation; mais cette image elle-même, et par suite la forme qui la réalise est soumise à une loi par rapport à laquelle elle est dite belle. Or, cette loi est l'idée artistique elle-même dont l'image est déjà une expression. L'idée artistique, l'idée du beau, rationnelle dans l'artiste, lui apparaît sans doute, et parce qu'elle lui apparaît, il la contemple. Mais elle n'est pas réellement en lui comme dans son principe; elle est dans un principe supérieur. Toute spirituelle, elle a tout son objet et toute sa perfection, comme pensée tout ensemble et comme réalité, dans ce principe; et c'est dans ce principe lui-même qu'est la vraie et parfaite contemplation, qui engendre la beauté contemplée à son tour par l'artiste. Il en est de même de la nature. La nature est aussi un artiste à sa manière. La seule différence est que la nature n'ayant ni intelligence ni conscience, n'est pas elle-même dans le secret de l'œuvre qu'elle exécute aveuglément. Tout instinctive, elle ne comprend pas la raison de ce qu'elle fait; mais cette différence considérable qui tient au sujet n'empêche pas la loi d'être la même, elle n'en change que le mode.

La nature n'a ni pieds, ni mains, aucun organe pour agir; elle ne produit ni par impulsion ni par pression. Elle ne va pas chercher hors d'elle la lumière et la chaleur, ni les autres mobiles de la génération; car tout cela sort d'elle-même avec le mouvement des forces qu'elle engendre. Il faut concevoir qu'elle opère dans un silence ineffable, sans distraction et avec un invincible progrès, sa continuelle génération. Semblable à une âme endormie, elle poursuit sans cesse le rêve perpétuel des images qu'elle conçoit; et cette conception de la nature n'est que l'ombre projetée de la conception véritable. Après avoir ainsi rêvé ces images, la nature les réalise et les fixe par le mouvement de ses propres Verbes dans la matière. De même que le géomètre attentif, contemplant en soi l'idéal mathématique, en décrit extérieurement les contours imparfaits : de même la nature, fécondée par un principe supérieur, laisse tomber de son sein les images qui vont se traduire dans leurs matières déjà déterminées, et par cela même plus ou moins rebelles, sous les formes toujours imparfaites des corps. Mais dans cette fonction d'où résultent les corps, la nature ne fait que suivre les lois, et que traduire à sa manière les déterminations d'une puissance supérieure.

Cette puissance supérieure qui fait la loi à la nature est l'âme elle-même. La nature en effet produit le mouvement; mais comme elle n'a pas la libre disposition d'elle-même, il faut concevoir que dans

la production du mouvement elle est déterminée par l'acte même de l'âme, de telle sorte qu'elle n'est que l'instrument dont l'âme se sert pour représenter au dehors les lois de sa propre vie. Toute initiative relevant de l'âme, la nature suspendue à l'âme, n'est, dans sa démarche toujours nécessitée, que le messager docile qui en reçoit et en transmet les ordres dans la matière, et qui représente sensiblement ses invisibles déterminations. Et en effet, non-seulement le mouvement, mais la forme qui résulte du mouvement est originaire de l'âme, et non de la nature elle-même. Comment l'aveugle nature, destituée en elle-même de raison et de sagesse, produirait-elle le système admirable de ses formes, si ces formes n'existaient pas déjà d'une certaine façon tout intellectuelle dans la pensée de l'âme, qui en règle l'ordre et la proportion, les rapports et l'harmonie? C'est dans l'âme elle-même que la nature contemple d'une manière ineffable les idées du corps, et quand elle exprime ces idées de l'âme par les forme matérielles, elle ne fait qu'appliquer un théorème déjà résolu. Comment d'ailleurs n'en serait-il pas ainsi? La conscience atteste, et d'après elle la raison confirme que la vie en soi, la vie première est la pensée. Si la vie première, la vie essentielle est la pensée, la pensée est donc le fond même de toute l'existence; et c'est nécessairement dans le sanctuaire de cette vie et par la puissance même qui y préside que sont posées toutes les constitutions et toutes les lois. Dans la pensée spirituelle, sont les idées et les formes intelligibles; dans la pensée rationnelle, tous les arts et toutes les règles qui dérivent des idées. Si la pensée sous sa double forme, à ses deux degrés théorique et pratique, est elle-même la loi de toutes les déterminations effectives, il faut bien que les dernières déterminations qui paraissent les plus étrangères à la pensée, celles qui ont lieu dans la matière et par suite aussi leurs résultats, la génération et la formation du corps, se rattachent à la pensée, qu'elles en viennent comme de leur origine, et qu'elles s'y rapportent comme à leur fin.

Mais non-seulement la nature, qui est destituée par elle-même de la véritable initiative, suit la détermination et la loi de l'âme, et à ce titre lui est entièrement soumise dans sa propre vie et dans toutes ses démarches, mais encore c'est de l'âme elle-même qu'elle prend son existence. Au fond, la nature n'est qu'un instinct produit de l'âme, la nature n'est qu'une âme secondaire, une âme émanée de la première, une âme qui végète. La nature n'est elle-même que le Verbe de l'âme, Verbe nécessairement plus obscur que son principe, et dont la fonction n'est plus de penser, mais d'exprimer sensiblement la pensée et d'en réaliser matériellement les conséquences. L'âme, dans sa

plénitude et par une sorte de surabondance, produit hors de soi la substance même de la nature comme une ombre d'elle-même. Parce que tout produit aspire inévitablement à son principe, la substance naturelle à peine émanée se tourne instinctivement vers l'âme, et dans cette conversion elle reçoit de l'âme sa vertu et sa forme. Une fois qu'elle est pour ainsi dire dotée par l'âme, la nature, sans jamais en être réellement séparée, s'en distingue néanmoins. Force instinctive et passionnée, elle porte dans la matière la vie qui n'est autre que sa propre action, et, sous la direction supérieure de l'âme, elle forme et conserve instinctivement le corps [1].

Ainsi l'être naturel n'est pas l'être véritable. Ni dans son ensemble ni dans ses parties il n'offre une vraie réalité. Réduit à sa plus simple expression, comme composé de matière et de forme, il n'a qu'une forme artificielle, tout extérieure, par conséquent passagère, et une substance qui n'est rien qu'un sujet tout passif. Considéré dans sa partie immatérielle, le Verbe dans lequel il consiste n'a pas l'individualité véritable qui convient à l'être, et la substance de ce Verbe n'est elle-même qu'une substance dérivée ; en tout, l'être naturel n'est donc qu'une image de l'être véritable.

Supérieurement à l'existence naturelle est l'être psychologique. Supérieurement à la nature est l'âme, qui est la substance de l'être psychologique comme la nature est la substance de l'être physiologique, comme la matière est la substance de l'être minéralogique.

La nécessité de l'existence de l'âme est démontrée par l'insuffisance même de la nature. Nous avons démontré qu'en effet il est impossible, sans l'idée de l'âme, de rendre un compte rationnel de l'existence naturelle. Mais le fait de l'existence de l'âme est d'ailleurs directement prouvé par la conscience de notre être propre, qui est essentiellement psychologique [2].

Il y a d'abord dans l'homme les fonctions végétatives. Toutes ces fonctions ont un certain rapport avec l'homme lui-même ; mais elles ne lui appartiennent pas en propre, elles ne relèvent pas de lui-même, il n'en est pas le principe. L'homme ressent le contre-coup des fonctions végétatives, et il n'est pas sans influence sur elles. Cela prouve qu'elles ne lui sont pas absolument étrangères, et qu'il y a au contraire entre elles et lui des rapports et des relations étroites. Mais l'homme ne se sent pas lui-même sous ces fonctions ; elles ne sont donc pas les siennes propres. Si ces fonctions étaient les siennes et s'il était leur principe, il se sentirait nécessairement sous elles et à ce ti-

[1] Conf. III, 8 et passim, IV. 3. — [2] IV, 7, 1.

tre il en aurait conscience, comme il a conscience de tous les effets qu'il produit lui-même. Or, il n'en est rien; quel que soit d'ailleurs le rapport de ces fonctions avec lui-même, l'homme ne les connaît qu'au même titre, à la même condition et par le même moyen qu'il connaît toutes les autres fonctions qui sont en principe étrangères à lui[1]. Les fonctions végétatives sont donc celles d'une force qui peut être associée à l'homme, mais qui n'est pas lui-même. Cette force végétative dans l'homme est comme partout une force émanée de la nature; seulement, parce que la nature elle-même dérive de l'âme, la force vitale dans l'être humain n'est pas absolument isolée de l'homme même, comme si elle lui était apportée du dehors et associée par hasard sans aucune proportion intime. Au contraire, si la nature procède de l'âme, la force vitale dans l'homme, sans cesser d'avoir le principe de son existence dans la nature, a pour cause déterminante un instinct qui tient à l'homme, et le corps humain qui réside actuellement dans cette force n'est que le rapport matériellement traduit de cet instinct et de la nature. Ainsi la vie végétative avec le corps qui en est à la fois le produit et le siége, est l'effet d'une force vitale intermédiaire à la nature d'une part, dans laquelle elle réside comme dans sa substance même, et à l'homme d'autre part dont l'instinct est la cause qui la détermine, force moyenne qui sans doute n'est pas dans l'homme, mais qui tient pourtant à lui.

Au-dessus de la vie physiologique et de son principe est la vie de conscience qui est proprement la vie humaine. Dans cette vie, en effet, se trouve l'homme intérieur; et l'homme intérieur est le véritable homme[2]. Or la vie de conscience est triple[3]. Il y a pour ainsi dire trois vies dans l'être humain; trois espèces de vie apparaissent dans l'homme, parce que l'homme est lui-même, par l'acte propre de la volonté, qui constitue exclusivement son tribut dans la vie, en relation avec trois puissances successivement émanées du principe; et ce sont ces trois puissances qui constituent sous le principe ce qu'il y a de substantiel dans la vie de l'être humain, tandis que l'homme lui-même y détermine par son union et sa coopération avec chacune d'elles tout ce qu'il y a de formel. Ces trois puissances avec lesquelles l'homme vit à différents titres et suivant les degrés divers de sa propre activité et de son existence, sont la nature, l'âme et l'esprit. La relation actuelle de l'homme avec la nature produit, au-dessus de la vie végétative du corps, la vie inférieure de l'animalité; la relation de l'homme avec l'esprit, produit la vie supérieure de l'intelligence; la

[1] 4, 9, A. — [2] V, 1, 10. — [3] IV, 7, 14.

relation de l'homme avec l'âme produit la vie moyenne de l'amour.

La vie animale est constituée par le concours de l'âme et de la force qui végète dans le corps [1]. Son terme moyen qui tient à l'homme est l'appétit, et son produit la sensation, laquelle accompagne, sans pourtant l'engendrer, la perception sensible. Une fois animé, le corps a, du moins en puissance, le mouvement vital [2]. Le mouvement vital est un mouvement complexe composé tout ensemble des actes de la force vitale, et des actions qui surviennent des autres corps, à travers le corps de cette force, sur le fond de ses propres actes. Ainsi se compose, tant que la force vitale continue à être présente au corps qu'elle a formé, le mouvement complexe dont ce corps est le siége. Mais à son tour, ce mouvement n'est pas sans rapport avec les actes de l'homme lui-même. En vertu de la relation qui existe entre l'homme et la force vitale, le mouvement de la vie est rencontré par l'activité propre de l'homme, et dans cette rencontre il est senti et remarqué par l'homme en opposition avec ses propres actes ; et comme ce mouvement se compose de deux parts, il se divise en effet au regard de l'homme qui le discerne, il occasionne dans la conscience une double série de phénomènes et y prend en retour une double signification.

Les actes de la force vitale n'occasionnent en nous que la sensation proprement dite sous son double mode du plaisir ou de la douleur ; tous ces actes n'aboutissent qu'à la sensibilité et ne disent rien, du moins directement, à l'intelligence. C'est pourquoi les sensations qui en résultent demeurent des sensations uniquement relatives au sujet et qui les subit et ne sont pas accompagnées de la représentation d'objets déterminés. Les autres mouvements, au contraire, qui aboutissent aussi à la conscience, ceux qui sont originaires des autres corps, qu'ils soient ou non accompagnés de la sensation, prennent, dès qu'ils sont remarqués et perçus, une valeur intellectuelle [3] ; ils ont dans la conscience une signification représentative. Le corps d'où part le mouvement qui occasionne le phénomène de conscience est naturellement aperçu comme objet à l'extrémité opposée ; et la puissance judiciaire [4] de l'homme s'appliquant à la donnée des sens, affirme et reconnaît ultérieurement la réalité de cet objet. La donnée du sens se rattache donc ainsi à l'intelligence, tandis que la sensation proprement dite demeure aveugle et purement affective ; la donnée du sens n'est pas à proprement parler une sensation, mais une idée qui, en même temps qu'elle détermine extérieurement comme la sensation le sujet à ses propres regards, lui révèle encore des existences formellement dé-

[1] II, 1, 2. — [2] IV, 4, 8. — [3] I, 4, 10. — [4] IV, 4, 22.

terminées. La sensation au contraire nous laisse dans le vague et ne nous éclaire pas sur les limites de sa cause ; elle est seulement rapportée par un acte du jugement, qui ne paraît être lui-même, tant il est rapide, qu'un complément de la sensation à une partie du corps où elle semble se localiser ; mais ce rapportement se fait sans aucune perception de cette partie[1]. La sensation, à cause de son origine, n'est pas représentative ; à son égard l'homme est surtout passif ; aussi croît-elle en intensité à proportion que décroît l'activité humaine[2], en devenant de plus en plus affective. Au contraire, la donnée du sens à cause de son origine, et en même temps par un effet de l'activité de l'homme, est élevée à la forme déjà pure de l'idée sensible et devient un élément intellectuel[3]. Ainsi, du sein de la vie animale, pénètrent dans la conscience et y apparaissent à des titres différents, les deux genres de mouvements dont le corps humain est le sujet.

Le terme moyen de la vie animale est l'appétit : l'appétit est excité par les mouvements de la force vitale ; c'est pourquoi il est lui-même assujetti dans ses propres mouvements aux divers états du corps[4] ; mais il tient d'autre part à l'homme. C'est pourquoi il peut être soumis et réglé par l'homme. A cause de ce double rapport, l'impulsion donnée à l'appétit peut venir également de la force vitale et de l'homme. Au développement de l'appétit se rattachent d'une part tous les mouvements passionnés du corps, d'autre part les sensations et la fantaisie[5].

Ainsi, la vie animale produite dans l'homme par le concours de la force vitale et de l'homme lui-même, repose avec la double série de ses phénomènes mixtes, physiologiques à la fois et psychologiques sur l'appétit qui est son terme moyen, lequel tient lui-même à la force vitale et à l'homme. A tous égards la vie animale est donc une vie mixte qui a son fondement et sa raison dans l'union et dans la relation de l'homme à son corps.

Mais la vie animale n'est pas la vie propre de l'homme ; l'homme est uni à la nature, mais il n'en procède pas ; la nature n'est pas son principe ; il est en communication avec la nature par le corps qu'il a revêtu ; il est en relation actuelle avec la nature par son intervention directe dans la vie animale, mais cette vie n'est pas sa vie pure. L'homme est mêlé à l'animal, mais il n'est jamais absorbé par lui ; en un mot, l'animalité n'est pas l'humanité. L'animalité n'acquiert tout son développement que par le consentement et le concours de l'homme, l'homme est donc pour quelque chose dans cette vie de l'animal ; il

[1] Pag. 497. B. — [2] III, 6, 6. — [3] I, 1, 7. — [4] I, 1, 2 ; VI, 8, 2. — [5] I, 8, 15.

y prend part ; mais il peut ne pas consentir à cette vie, il peut lui retirer son propre concours ; il parvient ainsi à l'affaiblir. Non-seulement il peut ne pas consentir à la sollicitation animale ; il peut encore opposer à cette vie souvent hostile qui est comme attachée à ses membres et qui lui en dispute l'empire, l'effort direct de sa propre activité. Cette opposition volontaire et active de l'homme aux sollicitations de l'animalité par la force motrice dont il est doué ; la distinction permanente opérée par l'habitude philosophique entre la vie animale et l'activité humaine [1] ; le mépris et le renoncement possible des biens de l'appétit, prouve que la vie propre de l'homme consiste ailleurs que dans l'animalité. Il est faux que la force humaine ne soit qu'une harmonie ou seulement le résultat de l'organisation et de l'animalité qui s'y rattache ; la doctrine de l'entéléchie est clairement réfutée dans la conscience par le sentiment de notre énergie personnelle. L'indépendance de l'essence humaine à l'égard de la vie physiologique et animale éclate énergiquement dans l'opposition qu'elle peut faire d'elle-même à cette double vie. La force humaine se sert du corps par sa propre vertu motrice ; elle intervient dans les organes par son action ; elle a même une certaine influence sur la vie physiologique ; en dirigeant les organes et en influençant cette vie, elle en tire ce qui lui est subsidiairement nécessaire aux fonctions inférieures de sa propre vie ; mais dans cet usage qu'elle fait du corps et de la vie physiologique elle se distingue nettement de l'un et de l'autre [2].

La vie de l'homme consiste, au-dessus de la vie animale qui ne lui est pas essentielle, exclusivement dans les fonctions de l'amour et de la pensée, double manifestation de son activité, double forme de son unité ; il faut distinguer l'homme lui-même et sa vie. L'homme est la cause déterminante de la vie de conscience, mais il n'est pas cette vie elle-même ; il est l'unité essentielle qui la produit, mais il s'en distingue toujours comme la cause se distingue de ses effets.

La vie humaine se compose d'amour et de pensée ; l'amour et la pensée relèvent de la seule force humaine et sont les deux modes de son activité pure ; pour aimer généreusement, et pour penser généralement, il n'est pas besoin d'organes. Car pour aimer et pour penser ainsi, il faut au contraire que l'homme suspende son commerce avec le corps et avec l'animalité [3].

L'amour et la pensée relèvent comme de leurs causes déterminantes, de la volonté et de la raison.

Mais, si l'amour et la pensée relèvent de l'homme, de la volonté et

[1] I, 1, 3. — [2] I, 4. 14 ; IV, 7, 1 ; IV. 1, 2 ; IV, 2, 2. — [3] I, 1 ; IV, 3, 19.

de la raison, comme des causes mêmes qui les déterminent, ils n'en relèvent pas en principe. En principe l'amour et la pensée relèvent de l'âme et de l'esprit, et l'âme et l'esprit sont autres que l'activité volontaire et rationnelle du moi[1]. L'activité volontaire et rationnelle dépendent de l'homme; c'est l'homme lui-même qui agit pour aimer et pour penser; cette action, condition de l'amour et de la pensée, appartient tout entière à l'homme lui-même. Mais l'amour et la pensée, pour dépendre de nous quant à leurs conditions originelles, ne dépendent pas de nous-mêmes quant à leurs lois et leurs résultats. L'amour et la pensée ne viennent pas toujours quand nous les recherchons; souvent, ils viennent quand nous ne les attendons pas et ils ne viennent pas quand nous les appelons. Si donc, l'amour et la pensée ont en nous des conditions libres, parce que ces conditions dépendent de nous, ils ont d'autres conditions qui ne sont pas libres, du moins à notre égard. Or, s'il est incontestable que l'amour et la pensée ont des lois indépendantes de nous, il faut conclure que ces lois viennent de principes supérieurs à nous. C'est en effet ce qui est. La vie d'amour et la vie de pensée ont dans l'activité de notre volonté et de notre raison leurs causes déterminantes; mais l'une et l'autre a son principe hors de nous. Le principe de l'amour, et le principe de la pensée, bien qu'ils soient en rapport avec nous, ou plutôt, que nous soyons en rapport avec eux, sont différents de nous, au même titre et pour la même raison que la nature est autre que nous-mêmes. Parce que nous sommes en relation avec ces principes, nous les nommons avec nous-mêmes comme s'ils nous appartenaient réellement et comme s'ils dépendaient de nous. C'est néanmoins le contraire qui est vrai. L'homme réduit à sa propre expression est exclusivement la force douée de volonté et de raison, deux moyens par lesquels elle compose, en concourant avec l'âme et avec l'esprit, son amour et sa pensée, tout comme par sa puissance motrice elle compose par son concours avec la nature la vie animale. Nous sommes âmes et esprits, mais nous ne sommes ni l'âme ni l'esprit mêmes pas plus que nous ne sommes la nature. Nous nous servons de l'âme et de l'esprit; mais nous ne sommes nous-mêmes ni l'une ni l'autre. L'âme et l'esprit ne dépendent pas de nous et ne nous sont pas subordonnés. C'est nous au contraire, ou du moins notre activité qui leur est subordonnée comme à sa substance et à sa loi; l'âme et l'esprit ne se rapportent pas à nous comme à leur principe. C'est nous au contraire qui nous rapportons à eux, et ce rapport que nous avons avec eux ne les

[1] I, 1, 7. F. Comp. Engelhart anmerk. I, 1. 10. A.

empêche pas d'être en soi indépendants de nous-mêmes. L'âme et l'esprit dépendent supérieurement à nous-mêmes d'un principe autre que nous. Confondre l'homme avec l'âme et avec l'esprit, c'est confondre le produit avec les principes; c'est de plus imaginer que les causes se suffisent absolument à elles-mêmes dans la production, et qu'elles expliquent seules les produits; comme si les causes étaient autre chose que des forces déterminantes, comme si elles agissaient sans les substances et sans les lois; comme si elles faisaient autre chose en toute création que mettre au dehors par leurs actes ce qui leur est fourni par des substances et suivant des lois supérieures. Sans doute dans la création toute cause détermine le produit à être; sans l'action de la cause le produit ne serait pas. Mais la cause ne fait rien d'essentiel dans le produit. Tout ce qui est essentiel dans le produit vient de la substance et de la loi; or, la substance et la loi, bien qu'elles se prêtent toujours à la cause et qu'elles ne cessent pas de l'assister, ne sont pas pourtant confondues avec elle; au contraire, elles lui demeurent toujours supérieures. La cause détermine le produit à être, mais elle ne le constitue pas; elle occasionne la création, mais elle ne crée pas. Le principe seul est créateur, parce que toute substance émane de lui seul, et parce que dans toute production occasionnée par l'action de la cause, lui seul fournit de ses propres substances ce qu'il y a d'essentiel dans le produit, tandis que la cause n'y détermine que la forme.

Toute vie est donc, suivant le principe, l'expression d'une substance efficace et d'une cause déterminante. Dans la vie d'amour comme dans la vie animale intervient certainement notre activité propre; car, c'est nous-mêmes qui aimons : mais dans l'amour notre activité n'est pas seule; ce n'est pas nous qui constituons les lois de l'amour, non plus que nous ne constituons les lois de la nature. De même que nous reconnaissons les lois de la nature, de même nous reconnaissons les lois de l'amour. Nous les reconnaissons, nous les éprouvons, nous nous y conformons, mais nous ne sommes pour rien dans leur établissement même; cet établissement est extérieur et supérieur à nous. Ce n'est pas la force motrice qui établit les lois de la végétation, elle les subit et les suit nécessairement. Ce n'est pas la volonté qui établit les lois de l'amour, elle les éprouve et s'y soumet comme à une influence supérieure; par conséquent de même que la force motrice suppose la nature, de même il faut reconnaître sous la volonté, l'âme elle-même.

Mais ce n'est pas tout. Les lois de l'amour qui viennent de l'âme, que sont-elles au fond? sinon des expressions de la pensée qui est

son, de sentiment et de conscience ; étrangère même à l'imagination et à la sensation qu'elle occasionne par son mouvement, mais dans une substance autre qu'elle-même ; cause générale du mouvement, mais n'ayant ni la raison ni la disposition de ce mouvement, la nature n'est pas un principe qui se suffise à elle-même : la nature présuppose intelligiblement l'âme, comme les êtres physiologiques présupposent les êtres psychologiques.

En effet, de quelque façon que l'on considère la nature, elle n'est jamais qu'une puissance pratique et tout exécutrice. Or, les conditions de la vie pratique sont partout les mêmes. Toute activité pratique a son principe dans une activité spéculative antérieure, et par conséquent toute action a pour origine et pour fin la spéculation. Toute force active agit en suite et en vue de la spéculation, soit qu'elle réunisse en elle-même ce double mouvement, et cette double forme de l'activité, soit qu'elle ne spécule pas elle-même, et qu'une autre puissance spécule pour elle. A bien voir, il n'y a pas de force pratique qui n'ait pour mobile une idée antérieure qu'elle tend à réaliser hors de soi, et pour but cette même idée qu'elle tend à s'approprier en soi. L'artiste ne produit pas pour produire, mais parce qu'il a contemplé, et pour contempler encore ; l'action n'est que le moyen de cette double contemplation, et l'œuvre elle-même n'en est que le résultat. Venue de contemplation, l'action y retourne. Dans l'action, la contemplation se replie sur elle-même, elle s'y recherche. La vie pratique ne se comprend pas et ne s'explique pas d'elle-même ; considérée absolument, elle est tout à fait inintelligible. Toute la signification de la vie pratique est dans son rapport à la contemplation.

Il y a plus, l'action n'ayant ni son origine ni sa fin en elle-même, et la raison de son existence étant hors d'elle dans un principe supérieur, la force pratique n'est pas seulement un instrument subordonné quant à son exercice ; elle n'est autre chose dans son être même que le résultat d'une contemplation antérieure. De même que le produit de la force pratique, l'œuvre matérielle n'est que l'expression et la forme réalisée de sa propre contemplation, de même cette force elle-même n'est que le résultat d'une contemplation supérieure, et le produit d'une puissance qui l'a engendrée par la contemplation, qui lui est propre. En un mot, non-seulement tout agent n'agit que par suite d'une contemplation et suivant le modèle contemplé, mais encore il n'est et n'existe lui-même que comme le produit d'une autre puissance qui l'a engendré par sa propre contemplation.

La nature ne fait pas exception à cette double loi de l'art. Dans l'art, l'œuvre et le moyen proviennent également de la contempla-

tion. L'œuvre est la forme imposée à la matière par l'artiste; cette forme n'était d'abord en lui qu'une image venue de sa propre contemplation; mais cette image elle-même, et par suite la forme qui la réalise est soumise à une loi par rapport à laquelle elle est dite belle. Or, cette loi est l'idée artistique elle-même dont l'image est déjà une expression. L'idée artistique, l'idée du beau, rationnelle dans l'artiste, lui apparaît sans doute, et parce qu'elle lui apparaît, il la contemple. Mais elle n'est pas réellement en lui comme dans son principe; elle est dans un principe supérieur. Toute spirituelle, elle a tout son objet et toute sa perfection, comme pensée tout ensemble et comme réalité, dans ce principe; et c'est dans ce principe lui-même qu'est la vraie et parfaite contemplation, qui engendre la beauté contemplée à son tour par l'artiste. Il en est de même de la nature. La nature est aussi un artiste à sa manière. La seule différence est que la nature n'ayant ni intelligence ni conscience, n'est pas elle-même dans le secret de l'œuvre qu'elle exécute aveuglément. Tout instinctive, elle ne comprend pas la raison de ce qu'elle fait; mais cette différence considérable qui tient au sujet n'empêche pas la loi d'être la même, elle n'en change que le mode.

La nature n'a ni pieds, ni mains, aucun organe pour agir; elle ne produit ni par impulsion ni par pression. Elle ne va pas chercher hors d'elle la lumière et la chaleur, ni les autres mobiles de la génération; car tout cela sort d'elle-même avec le mouvement des forces qu'elle engendre. Il faut concevoir qu'elle opère dans un silence ineffable, sans distraction et avec un invincible progrès, sa continuelle génération. Semblable à une âme endormie, elle poursuit sans cesse le rêve perpétuel des images qu'elle conçoit; et cette conception de la nature n'est que l'ombre projetée de la conception véritable. Après avoir ainsi rêvé ces images, la nature les réalise et les fixe par le mouvement de ses propres Verbes dans la matière. De même que le géomètre attentif, contemplant en soi l'idéal mathématique, en décrit extérieurement les contours imparfaits : de même la nature, fécondée par un principe supérieur, laisse tomber de son sein les images qui vont se traduire dans leurs matières déjà déterminées, et par cela même plus ou moins rebelles, sous les formes toujours imparfaites des corps. Mais dans cette fonction d'où résultent les corps, la nature ne fait que suivre les lois, et que traduire à sa manière les déterminations d'une puissance supérieure.

Cette puissance supérieure qui fait la loi à la nature est l'âme elle-même. La nature en effet produit le mouvement; mais comme elle n'a pas la libre disposition d'elle-même, il faut concevoir que dans

tre il en aurait conscience, comme il a conscience de tous les effets qu'il produit lui-même. Or, il n'en est rien ; quel que soit d'ailleurs le rapport de ces fonctions avec lui-même, l'homme ne les connaît qu'au même titre, à la même condition et par le même moyen qu'il connaît toutes les autres fonctions qui sont en principe étrangères à lui[1]. Les fonctions végétatives sont donc celles d'une force qui peut être associée à l'homme, mais qui n'est pas lui-même. Cette force végétative dans l'homme est comme partout une force émanée de la nature ; seulement, parce que la nature elle-même dérive de l'âme, la force vitale dans l'être humain n'est pas absolument isolée de l'homme même, comme si elle lui était apportée du dehors et associée par hasard sans aucune proportion intime. Au contraire, si la nature procède de l'âme, la force vitale dans l'homme, sans cesser d'avoir le principe de son existence dans la nature, a pour cause déterminante un instinct qui tient à l'homme, et le corps humain qui réside actuellement dans cette force n'est que le rapport matériellement traduit de cet instinct et de la nature. Ainsi la vie végétative avec le corps qui en est à la fois le produit et le siége, est l'effet d'une force vitale intermédiaire à la nature d'une part, dans laquelle elle réside comme dans sa substance même, et à l'homme d'autre part dont l'instinct est la cause qui la détermine, force moyenne qui sans doute n'est pas dans l'homme, mais qui tient pourtant à lui.

Au-dessus de la vie physiologique et de son principe est la vie de conscience qui est proprement la vie humaine. Dans cette vie, en effet, se trouve l'homme intérieur ; et l'homme intérieur est le véritable homme[2]. Or la vie de conscience est triple[3]. Il y a pour ainsi dire trois vies dans l'être humain ; trois espèces de vie apparaissent dans l'homme, parce que l'homme est lui-même, par l'acte propre de la volonté, qui constitue exclusivement son tribut dans la vie, en relation avec trois puissances successivement émanées du principe ; et ce sont ces trois puissances qui constituent sous le principe ce qu'il y a de substantiel dans la vie de l'être humain, tandis que l'homme lui-même y détermine par son union et sa coopération avec chacune d'elles tout ce qu'il y a de formel. Ces trois puissances avec lesquelles l'homme vit à différents titres et suivant les degrés divers de sa propre activité et de son existence, sont la nature, l'âme et l'esprit. La relation actuelle de l'homme avec la nature produit, au-dessus de la vie végétative du corps, la vie inférieure de l'animalité ; la relation de l'homme avec l'esprit, produit la vie supérieure de l'intelligence ; la

[1] 4, 9, A. — [2] V, 1, 10. — [3] IV, 7, 14.

relation de l'homme avec l'âme produit la vie moyenne de l'amour.

La vie animale est constituée par le concours de l'âme et de la force qui végète dans le corps [1]. Son terme moyen qui tient à l'homme est l'appétit, et son produit la sensation, laquelle accompagne, sans pourtant l'engendrer, la perception sensible. Une fois animé, le corps a, du moins en puissance, le mouvement vital [2]. Le mouvement vital est un mouvement complexe composé tout ensemble des actes de la force vitale, et des actions qui surviennent des autres corps, à travers le corps de cette force, sur le fond de ses propres actes. Ainsi se compose, tant que la force vitale continue à être présente au corps qu'elle a formé, le mouvement complexe dont ce corps est le siége. Mais à son tour, ce mouvement n'est pas sans rapport avec les actes de l'homme lui-même. En vertu de la relation qui existe entre l'homme et la force vitale, le mouvement de la vie est rencontré par l'activité propre de l'homme, et dans cette rencontre il est senti et remarqué par l'homme en opposition avec ses propres actes ; et comme ce mouvement se compose de deux parts, il se divise en effet au regard de l'homme qui le discerne, il occasionne dans la conscience une double série de phénomènes et y prend en retour une double signification.

Les actes de la force vitale n'occasionnent en nous que la sensation proprement dite sous son double mode du plaisir ou de la douleur ; tous ces actes n'aboutissent qu'à la sensibilité et ne disent rien, du moins directement, à l'intelligence. C'est pourquoi les sensations qui en résultent demeurent des sensations uniquement relatives au sujet et qui les subit et ne sont pas accompagnées de la représentation d'objets déterminés. Les autres mouvements, au contraire, qui aboutissent aussi à la conscience, ceux qui sont originaires des autres corps, qu'ils soient ou non accompagnés de la sensation, prennent, dès qu'ils sont remarqués et perçus, une valeur intellectuelle [3] ; ils ont dans la conscience une signification représentative. Le corps d'où part le mouvement qui occasionne le phénomène de conscience est naturellement aperçu comme objet à l'extrémité opposée ; et la puissance judiciaire [4] de l'homme s'appliquant à la donnée des sens, affirme et reconnaît ultérieurement la réalité de cet objet. La donnée du sens se rattache donc ainsi à l'intelligence, tandis que la sensation proprement dite demeure aveugle et purement affective ; la donnée du sens n'est pas à proprement parler une sensation, mais une idée qui, en même temps qu'elle détermine extérieurement comme la sensation le sujet à ses propres regards, lui révèle encore des existences formellement dé-

[1] II, 1, 2. — [2] IV, 4, 8. — [3] I, 4, 10. — [4] IV, 4, 22.

terminées. La sensation au contraire nous laisse dans le vague et ne nous éclaire pas sur les limites de sa cause ; elle est seulement rapportée par un acte du jugement, qui ne paraît être lui-même, tant il est rapide, qu'un complément de la sensation à une partie du corps où elle semble se localiser ; mais ce rapportement se fait sans aucune perception de cette partie[1]. La sensation, à cause de son origine, n'est pas représentative ; à son égard l'homme est surtout passif ; aussi croît-elle en intensité à proportion que décroît l'activité humaine[2], en devenant de plus en plus affective. Au contraire, la donnée du sens à cause de son origine, et en même temps par un effet de l'activité de l'homme, est élevée à la forme déjà pure de l'idée sensible et devient un élément intellectuel[3]. Ainsi, du sein de la vie animale, pénètrent dans la conscience et y apparaissent à des titres différents, les deux genres de mouvements dont le corps humain est le sujet.

Le terme moyen de la vie animale est l'appétit : l'appétit est excité par les mouvements de la force vitale ; c'est pourquoi il est lui-même assujetti dans ses propres mouvements aux divers états du corps[4] ; mais il tient d'autre part à l'homme. C'est pourquoi il peut être soumis et réglé par l'homme. A cause de ce double rapport, l'impulsion donnée à l'appétit peut venir également de la force vitale et de l'homme. Au développement de l'appétit se rattachent d'une part tous les mouvements passionnés du corps, d'autre part les sensations et la fantaisie[5].

Ainsi, la vie animale produite dans l'homme par le concours de la force vitale et de l'homme lui-même, repose avec la double série de ses phénomènes mixtes, physiologiques à la fois et psychologiques sur l'appétit qui est son terme moyen, lequel tient lui-même à la force vitale et à l'homme. A tous égards la vie animale est donc une vie mixte qui a son fondement et sa raison dans l'union et dans la relation de l'homme à son corps.

Mais la vie animale n'est pas la vie propre de l'homme ; l'homme est uni à la nature, mais il n'en procède pas ; la nature n'est pas son principe ; il est en communication avec la nature par le corps qu'il a revêtu ; il est en relation actuelle avec la nature par son intervention directe dans la vie animale, mais cette vie n'est pas sa vie pure. L'homme est mêlé à l'animal, mais il n'est jamais absorbé par lui ; en un mot, l'animalité n'est pas l'humanité. L'animalité n'acquiert tout son développement que par le consentement et le concours de l'homme, l'homme est donc pour quelque chose dans cette vie de l'animal ; il

[1] Pag. 497. B. — [2] III, 6, 6. — [3] I, 1, 7. — [4] I, 1, 2 ; VI, 8, 2. — [5] I, 8, 15.

y prend part ; mais il peut ne pas consentir à cette vie, il peut lui retirer son propre concours ; il parvient ainsi à l'affaiblir. Non-seulement il peut ne pas consentir à la sollicitation animale ; il peut encore opposer à cette vie souvent hostile qui est comme attachée à ses membres et qui lui en dispute l'empire, l'effort direct de sa propre activité. Cette opposition volontaire et active de l'homme aux sollicitations de l'animalité par la force motrice dont il est doué ; la distinction permanente opérée par l'habitude philosophique entre la vie animale et l'activité humaine [1] ; le mépris et le renoncement possible des biens de l'appétit, prouve que la vie propre de l'homme consiste ailleurs que dans l'animalité. Il est faux que la force humaine ne soit qu'une harmonie ou seulement le résultat de l'organisation et de l'animalité qui s'y rattache ; la doctrine de l'entéléchie est clairement réfutée dans la conscience par le sentiment de notre énergie personnelle. L'indépendance de l'essence humaine à l'égard de la vie physiologique et animale éclate énergiquement dans l'opposition qu'elle peut faire d'elle-même à cette double vie. La force humaine se sert du corps par sa propre vertu motrice ; elle intervient dans les organes par son action ; elle a même une certaine influence sur la vie physiologique ; en dirigeant les organes et en influençant cette vie, elle en tire ce qui lui est subsidiairement nécessaire aux fonctions inférieures de sa propre vie ; mais dans cet usage qu'elle fait du corps et de la vie physiologique elle se distingue nettement de l'un et de l'autre [2].

La vie de l'homme consiste, au-dessus de la vie animale qui ne lui est pas essentielle, exclusivement dans les fonctions de l'amour et de la pensée, double manifestation de son activité, double forme de son unité ; il faut distinguer l'homme lui-même et sa vie. L'homme est la cause déterminante de la vie de conscience, mais il n'est pas cette vie elle-même ; il est l'unité essentielle qui la produit, mais il s'en distingue toujours comme la cause se distingue de ses effets.

La vie humaine se compose d'amour et de pensée ; l'amour et la pensée relèvent de la seule force humaine et sont les deux modes de son activité pure ; pour aimer généreusement, et pour penser généralement, il n'est pas besoin d'organes. Car pour aimer et pour penser ainsi, il faut au contraire que l'homme suspende son commerce avec le corps et avec l'animalité [3].

L'amour et la pensée relèvent comme de leurs causes déterminantes, de la volonté et de la raison.

Mais, si l'amour et la pensée relèvent de l'homme, de la volonté et

[1] I, 1, 3. — [2] I, 4. 14 ; IV, 7, 1 ; IV. 1, 2 ; IV, 2, 2. — [3] I, 1 ; IV, 3, 19.

prit éclate évidemment dans le sentiment que l'âme a de sa subordination à l'égard des lois toutes spirituelles de la vérité. Si l'âme était le principe de la pensée, elle aurait conscience qu'elle constitue elle-même la loi du bien, les lois de la vérité, de la justice, de la beauté. Or, elle a précisément lacon science que c'est le contraire qui est vrai. Elle établit si peu ces lois, qu'elle se reconnaît elle-même comme obligée à leur égard. Ces lois ne viennent donc pas d'elle-même [1]. L'âme sent qu'elle n'emprunte pas sa détermination; elle se sent le principe même de la détermination, et parce qu'elle en est le principe, la détermination ne relève que d'elle seule. Mais elle sent qu'elle emprunte les lois et les conceptions premières de sa pensée; elle conçoit de plus qu'elle les emprunte à un principe supérieur à elle-même. Sans doute la pensée n'est pas seulement accidentelle à l'âme; la pensée n'est pas à l'âme comme une qualité extérieure, fortuite et réellement séparable. Par une conséquence nécessaire de l'unité du principe, par suite de l'institution divine elle-même, l'âme étant nécessairement en relation avec l'esprit, la pensée ne peut pas être séparée des fonctions propres de l'âme. L'âme n'est ni séparée ni séparable de l'esprit; elle en est seulement distincte, parce qu'elle est autre que lui : l'âme et l'esprit ne sont jamais confondus, mais ils sont indissolublement associés, tout en demeurant distincts, dans l'unité du principe[2]. Néanmoins il reste vrai que la fonction essentielle de l'âme, sa fonction propre n'est pas de penser, que sa vie propre n'est pas la pensée elle-même, la pensée pure. La vie de l'âme est exclusivement la détermination rationnelle et l'action; l'âme est essentiellement pratique, elle n'est pas spéculatrice par essence. Puissance essentiellement moyenne[3], intermédiaire à l'esprit qui lui dicte ses lois, et à la nature qui reçoit ses règles, l'office propre de l'âme, sa véritable fonction, sa vraie destination est de pratiquer les lois spirituelles, c'est-à-dire, d'imposer à la nature et au monde, par l'efficacité même de sa propre vertu, ces mêmes lois, d'où vient tout ordre. L'âme ne pense pas pour penser, mais pour agir; la pensée qui n'est pas son acte essentiel n'est pas non plus sa fin propre.

Qu'est-ce en effet que la pensée de l'âme? Une pensée seulement rationnelle; et qu'y a-t-il dans la pensée rationnelle? D'une part des idées expressives des objets, de l'autre des conceptions générales. Soit qu'elle porte sa pensée sur les autres êtres, soit qu'elle la porte sur elle-même, l'âme ne fait jamais que rapporter et accommoder entre elles ces conceptions et ces idées au moyen de la raison, qui est le

[1] V, 1, 11. I, V, 1, 3. — [2] III, 2, 16; IV, 1; IV, 2, 498. C. 499. A.

terme actif de son rapport à l'esprit. Or, dans toutes ses démarches, la raison se borne à interpréter et à comprendre, à réduire et à expliquer les objets qui lui sont présentés, en suivant les vérités contenues dans les conceptions qu'elle reçoit de l'esprit. La pensée de l'âme est donc seulement rationnelle quant à son origine, et seulement intellectuelle quant à son résultat. C'est pourquoi elle ne porte pas sur les êtres eux-mêmes, mais seulement sur leurs rapports. L'âme est intelligente, mais elle n'est pas l'intelligence elle-même. Ainsi donc la pensée de l'âme suppose l'esprit, c'est-à-dire un principe supérieur à l'âme et autre qu'elle-même [1].

Mais ce n'est pas seulement la pensée de l'âme qui suppose l'esprit, c'est encore toute sa vie, toutes ses déterminations et tout son mouvement. Tout mouvement suppose un but auquel il tend et tout principe actif n'entre en action que par l'attrait; cet attrait est une tendance innée qui domine le sujet où elle est et qui, par conséquent, ne peut venir que d'un principe supérieur, où est à la fois son origine et son but. Cette loi s'accomplit en effet dans l'âme avec toute l'évidence de la conscience. L'âme sent et sait qu'elle est subordonnée. Où va son amour? Où tendent toutes ses déterminations? Non pas sans doute à la nature qui lui est inférieure, qu'elle commande et gouverne, moins encore à la matière et au monde qui ne serait rien sans elle que ténèbres et confusion [2]. Par-dessus tous ces objets qu'elle domine, l'âme tend au bien lui-même et d'abord à la vérité qui en est la condition. L'âme s'aime sans doute, mais elle aime aussi le bien pour lui-même et le vrai pour le bien. Or, en tant qu'elle aime le vrai, ce n'est plus elle seule, ce n'est pas elle-même qu'elle aime, mais l'esprit, principe du vrai. L'esprit est donc le moteur de l'âme; au fond, c'est l'esprit lui-même qui est le principe de l'attrait qui meut l'âme; dans la vie spirituelle est l'origine et la fin de la vie psychologique.

Il y a plus; non-seulement la pensée, non-seulement l'aspiration de l'âme suppose l'esprit, mais encore son existence même. L'âme n'existe pas par elle-même; subordonnée quant à sa loi et quant à sa vie, elle est subordonnée encore quant à son existence. L'âme en définitive existe de l'esprit. La substance même de l'âme vient de l'esprit, et c'est pourquoi l'âme est dite spirituelle en principe. Sa forme en vient aussi; de sorte que l'être intellectuel n'est qu'un produit de l'être spirituel, comme l'être sensible n'est qu'un produit de l'être intellectuel. Seulement l'âme est engendrée éternellement de l'esprit, et l'éternité même de cette génération fait que l'âme est une hypostase,

[1] V, 3, 2, 4, 1, V, 6, 1, 2. — [2] V, 1, 2.

tandis que la nature, qui n'est engendrée de l'âme que perpétuellement et périodiquement, n'est pas une véritable substance. L'âme procède éternellement de l'esprit suivant la loi de l'émanation. Tandis que l'esprit se tient immobile dans le monde de la pensée et des idées pures, quelque chose tombe de son sein, par l'effet d'une plénitude et d'une surabondance naturelle : c'est la substance d'une existence inférieure. A cet état, la substance n'est encore que quelque chose de vague et d'indéterminé ; ce n'est pas encore un être, puisqu'il n'y a pas d'être sans principe de détermination et sans forme. Mais tout principe n'est pas seulement l'origine ; parce qu'il est l'origine en un sens, il est la fin en un autre sens. C'est pourquoi à peine émanée de l'esprit, cette nouvelle existence, excitée par l'attrait qui rappelle tout produit à son principe, se tourne spontanément vers lui, et dans cette conversion elle en reçoit la forme comme elle en avait reçu la substance. Elle est déterminée, fortifiée, perfectionnée, achevée par celui même dont elle est produite. C'est ainsi que l'âme est engendrée de l'esprit. Constituée de substance dans le mouvement naturel de l'émanation et de forme par l'acte de la conversion, l'âme est dès lors établie en elle-même avec son propre monde, au-dessous du monde spirituel, et au-dessus du monde naturel. Principe de l'ordre intellectuel, qui est intermédiaire à l'ordre intelligible et à l'ordre sensible, l'âme ainsi établie comme terme moyen entre l'esprit et la nature vit de sa propre vie, toujours soutenue et sauvée intérieurement par l'esprit, toujours agissant et produisant au dehors sous la loi de l'esprit dans un mouvement continuel qui est sa condition même, avec sa triple vue sur elle-même par sa propre réflexion, sur l'esprit par son élévation et sur la nature par opposition à sa propre activité [1].

Ainsi donc, il résulte de l'interprétation de la vie de conscience et de l'examen de l'être psychologique, que l'âme présuppose un principe antérieur et supérieur à elle-même qui est l'esprit. L'esprit est antérieur à l'âme, comme l'âme est antérieure et supérieure à la nature. L'esprit est d'ailleurs réellement autre que l'âme, comme le principe est autre que le produit, comme la loi est autre que l'action, comme le moteur est autre que le mouvement, comme la fin est autre que le moyen.

Mais qu'est-ce que l'esprit, et quelle est sa fonction propre ? La nature est le sujet, l'âme est la cause, l'esprit est la substance. La nature est la région des contraires, du mouvement et du repos, de l'autre et du même. L'âme est essence pure, l'esprit aussi ; mais, l'âme est prin-

[1] IV. 9, 7, 474. D. 472. A., 21. B.

cipalement le mouvement, et l'esprit est principalement le repos [1]. La nature est le produit, l'âme est la vie, l'esprit est l'être. La nature est la génération, la puissance réactive. L'âme est l'action, la puissance pratique. L'esprit est l'acte pur, la puissance spéculative; dans la nature est la production, dans l'âme la détermination, dans l'esprit la pensée. La nature est ainsi le faux principe des êtres artificiels, des phénomènes. L'âme est le principe véritable des vies : l'esprit le principe véritable des essences. En un mot, l'esprit seul est le véritable Démiurge [2].

Toutes ces attributions de l'esprit sont mises en évidence par la considération de la condition et du mode nécessaires de la pensée spirituelle. La pensée de l'esprit est autre à tous égards que celle de l'âme. La pensée est essentielle à l'esprit, tandis qu'elle est seulement conditionnelle dans l'âme. C'est l'action qui est essentielle à l'âme et la pensée n'y survient que conditionnellement, comme résultat de son activité et de sa relation avec les choses et avec l'esprit. Au contraire, la vie de pensée est toute la vie de l'esprit : l'esprit est la pensée pure, parfaitement abstraite et séparée de l'action et de la fausse réalité à laquelle l'âme est souvent forcée d'appliquer sa pensée et son action. L'esprit est tout spéculatif et nullement pratique. Dans l'âme au contraire, la pensée n'étant pas essentielle, mais seulement occasionnée par le dehors, et fondée sur la relation qu'elle soutient avec l'esprit, toute pensée n'est que l'effet d'une double faculté, l'une, messager céleste, qui lui apporte la loi d'en haut, l'autre, qui reçoit les images du monde. Il résulte de cette condition de la pensée psychologique, qu'elle n'a pas pour objet direct les êtres, mais seulement leurs phénomènes, et qu'elle a pour unique but les rapports conçus par la raison suivant les lois de l'esprit et d'après ces phénomènes, entre les êtres eux-mêmes, qui demeurent nécessairement invisibles à l'âme. C'est exclusivement dans l'intellection rationnelle de leurs rapports, que l'âme comprend, réduit et explique les êtres, sans jamais les saisir en eux-mêmes. Ainsi, la pensée de l'âme est exclusivement rationnelle quant à son procédé, exclusivement formelle quant à son objet, et tout intellectuelle quant à son but.

La pensée de l'esprit est au contraire toute spirituelle, et parce qu'elle est spirituelle, elle est réelle et substantielle : d'abord, de cela seul que nous regardons la pensée de l'âme comme imparfaite, il faut conclure que cette pensée parfaite, sous la conception de laquelle

[1] VI, 2, 6, 7, VI, 9, 5. — [2] V, 3, 8. II, 4, 4. II, 5, 8. III, 8, 8, 10. pag. 475, F, V. 9, 5. I, 1, 12, B, C.

tandis que la nature, qui n'est engendrée de l'âme que perpétuellement et périodiquement, n'est pas une véritable substance. L'âme procède éternellement de l'esprit suivant la loi de l'émanation. Tandis que l'esprit se tient immobile dans le monde de la pensée et des idées pures, quelque chose tombe de son sein, par l'effet d'une plénitude et d'une surabondance naturelle : c'est la substance d'une existence inférieure. A cet état, la substance n'est encore que quelque chose de vague et d'indéterminé ; ce n'est pas encore un être, puisqu'il n'y a pas d'être sans principe de détermination et sans forme. Mais tout principe n'est pas seulement l'origine ; parce qu'il est l'origine en un sens, il est la fin en un autre sens. C'est pourquoi à peine émanée de l'esprit, cette nouvelle existence, excitée par l'attrait qui rappelle tout produit à son principe, se tourne spontanément vers lui, et dans cette conversion elle en reçoit la forme comme elle en avait reçu la substance. Elle est déterminée, fortifiée, perfectionnée, achevée par celui même dont elle est produite. C'est ainsi que l'âme est engendrée de l'esprit. Constituée de substance dans le mouvement naturel de l'émanation et de forme par l'acte de la conversion, l'âme est dès lors établie en elle-même avec son propre monde, au-dessous du monde spirituel, et au-dessus du monde naturel. Principe de l'ordre intellectuel, qui est intermédiaire à l'ordre intelligible et à l'ordre sensible, l'âme ainsi établie comme terme moyen entre l'esprit et la nature vit de sa propre vie, toujours soutenue et sauvée intérieurement par l'esprit, toujours agissant et produisant au dehors sous la loi de l'esprit dans un mouvement continuel qui est sa condition même, avec sa triple vue sur elle-même par sa propre réflexion, sur l'esprit par son élévation et sur la nature par opposition à sa propre activité [1].

Ainsi donc, il résulte de l'interprétation de la vie de conscience et de l'examen de l'être psychologique, que l'âme présuppose un principe antérieur et supérieur à elle-même qui est l'esprit. L'esprit est antérieur à l'âme, comme l'âme est antérieure et supérieure à la nature. L'esprit est d'ailleurs réellement autre que l'âme, comme le principe est autre que le produit, comme la loi est autre que l'action, comme le moteur est autre que le mouvement, comme la fin est autre que le moyen.

Mais qu'est-ce que l'esprit, et quelle est sa fonction propre ? La nature est le sujet, l'âme est la cause, l'esprit est la substance. La nature est la région des contraires, du mouvement et du repos, de l'autre et du même. L'âme est essence pure, l'esprit aussi ; mais, l'âme est prin-

[1] IV. 9, 7, 474. D. 472. A., 21. B.

cipalement le mouvement, et l'esprit est principalement le repos [1]. La nature est le produit, l'âme est la vie, l'esprit est l'être. La nature est la génération, la puissance réactive. L'âme est l'action, la puissance pratique. L'esprit est l'acte pur, la puissance spéculative; dans la nature est la production, dans l'âme la détermination, dans l'esprit la pensée. La nature est ainsi le faux principe des êtres artificiels, des phénomènes. L'âme est le principe véritable des vies : l'esprit le principe véritable des essences. En un mot, l'esprit seul est le véritable Démiurge [2].

Toutes ces attributions de l'esprit sont mises en évidence par la considération de la condition et du mode nécessaires de la pensée spirituelle. La pensée de l'esprit est autre à tous égards que celle de l'âme. La pensée est essentielle à l'esprit, tandis qu'elle est seulement conditionnelle dans l'âme. C'est l'action qui est essentielle à l'âme et la pensée n'y survient que conditionnellement, comme résultat de son activité et de sa relation avec les choses et avec l'esprit. Au contraire, la vie de pensée est toute la vie de l'esprit : l'esprit est la pensée pure, parfaitement abstraite et séparée de l'action et de la fausse réalité à laquelle l'âme est souvent forcée d'appliquer sa pensée et son action. L'esprit est tout spéculatif et nullement pratique. Dans l'âme au contraire, la pensée n'étant pas essentielle, mais seulement occasionnée par le dehors, et fondée sur la relation qu'elle soutient avec l'esprit, toute pensée n'est que l'effet d'une double faculté, l'une, messager céleste, qui lui apporte la loi d'en haut, l'autre, qui reçoit les images du monde. Il résulte de cette condition de la pensée psychologique, qu'elle n'a pas pour objet direct les êtres, mais seulement leurs phénomènes, et qu'elle a pour unique but les rapports conçus par la raison suivant les lois de l'esprit et d'après ces phénomènes, entre les êtres eux-mêmes, qui demeurent nécessairement invisibles à l'âme. C'est exclusivement dans l'intellection rationnelle de leurs rapports, que l'âme comprend, réduit et explique les êtres, sans jamais les saisir en eux-mêmes. Ainsi, la pensée de l'âme est exclusivement rationnelle quant à son procédé, exclusivement formelle quant à son objet, et tout intellectuelle quant à son but.

La pensée de l'esprit est au contraire toute spirituelle, et parce qu'elle est spirituelle, elle est réelle et substantielle : d'abord, de cela seul que nous regardons la pensée de l'âme comme imparfaite, il faut conclure que cette pensée parfaite, sous la conception de laquelle

[1] VI, 2, 6, 7, VI, 9, 5. — [2] V, 3, 8. II, 4, 4. II, 5, 8. III, 8, 8, 10. pag. 475, F, V. 9, 5. I, 1, 12, B, C.

nous jugeons de l'imperfection de la pensée de l'âme, existe quelque part, c'est-à-dire dans une hypostase autre que l'âme. S'il y a la pensée deuxième et dérivée, il y a la pensée première et originale. Mais cette pensée première de l'esprit ne peut pas être rationnelle, quant à son procédé ; elle ne peut pas être démonstrative, ni tout entière, ni en partie ; elle ne peut être tout entière démonstrative, parce que toute pensée démonstrative suppose des principes et implique des raisons indémontrables ; elle ne peut pas non plus être en partie démonstrative, parce qu'alors elle serait toujours contestable, au moins quant à cette partie. C'est ainsi que dans la pensée seulement rationnelle, les vérités d'opinion les plus probables paraissent toujours logiquement contestables ; c'est ainsi qu'il est toujours possible de mettre en conflit les vérités rationnelles et celles de l'expérience [1].

La pensée spirituelle doit être parfaite. Or, elle ne peut être parfaite qu'à une condition ; et cette condition est, qu'elle n'ait jamais besoin de démonstration ni de preuve ; c'est-à-dire qu'elle soit sans discours, sans raisonnement et sans détour ; qu'elle soit tout entière directe, immédiate et intuitive ; en un mot, qu'elle ne soit pas la pensée, mais la vue même de son objet ; qu'elle ne porte pas seulement sur les rapports des êtres, mais sur les êtres eux-mêmes ; qu'elle ne soit pas seulement la vérité, qui est le but suprême auquel l'âme peut prétendre, mais qu'elle soit absolument véritable, c'est-à-dire qu'elle réunisse tout ensemble la vérité et la réalité, la notion et l'être. Dans l'esprit, il n'y a pas seulement correspondance et parallélisme de la notion et de l'être ; comme si la notion était d'un côté et l'être de l'autre ; comme s'il y avait en lui une substance pour la réalité et une autre substance pour la pensée ; comme si enfin, il y avait une puissance pour saisir l'objet par sentiment et une autre pour le penser par réflexion. S'il en était ainsi, l'esprit verrait les êtres hors de soi et hors d'eux-mêmes, comme il arrive nécessairement à l'âme qui ne les contient pas en soi, et qui ne les contenant pas en soi ne peut pas les voir en eux-mêmes. Dès lors l'esprit ne verrait pas les êtres en eux-mêmes mais seulement leurs formes et leurs phénomènes ; dès lors aussi renaîtraient dans l'esprit toutes les infériorités qui frappent la pensée rationnelle, formelle et intellectuelle de l'âme.

Il y a plus, il suivrait de cette séparation de la notion et de l'être, du sujet et de l'objet de la pensée, que l'esprit n'aurait véritablement conscience ni de lui-même ni de sa pensée : en effet, si l'objet est d'un côté et la notion de l'autre, l'être et l'esprit seront différents et divi-

[1] V, 5, 1 V, 3, 1, 3.

sés, et comme la réalité et la pensée résideront en deux substances différentes, il y aura une substance pour l'être pensé et une autre substance pour l'esprit pensant. Mais alors qui opérera cette division de l'être et de l'esprit et qui réglera leurs rapports? Il faudrait pour cela un troisième terme antérieur et supérieur qui fût tout ensemble être et esprit; ce terme serait alors l'être spirituel, c'est-à-dire l'esprit lui-même. De plus, si l'être et l'esprit sont séparés dans la pensée spirituelle, comment concevoir la cause et l'origine de cette séparation? Est-ce l'être qui le premier se séparera de l'esprit, ou bien est-ce l'esprit qui se séparera de l'être? Pourquoi l'un plutôt que l'autre, et comment? Enfin, en imaginant que cette séparation, dont la cause, la raison et le mode sont également inconcevables, fût réelle, il s'ensuivrait que toute pensée et toute conscience spirituelle seraient impossibles. La séparation de l'esprit et de l'être une fois opérée, l'esprit cessant de posséder en soi-même l'essence, qui est son objet, ne pensera plus cette essence. Dès lors il ne se pensera plus lui-même; il n'aura plus conscience de lui-même; car il ne sera plus que la pensée sans être : tout cela est inintelligible. La condition de la pensée et de la conscience parfaites est donc, non pas seulement la corrélation et la correspondance, mais la coexistence ou plutôt l'identité de la notion et de l'être. Dans l'esprit, la notion et l'être sont une seule et même chose, l'être y est une idée, et l'idée y est un être [1].

Mais il faut bien comprendre cette identité dans l'esprit du sujet et de l'objet de la pensée : dans cette vue des idées qui sont en lui, et qui ne sont jamais hors de lui, l'esprit ne voit au fond que lui-même; c'est en se voyant qu'il voit tout ce qui est. Tout ce qu'il voit, il le voit en lui-même, et c'est parce qu'il voit tout en lui-même qu'il voit tous les êtres en substance; les objets de sa contemplation ne diffèrent pas des objets de sa conscience. S'il en est ainsi, l'esprit est par sa pensée même le principe des êtres; il pense, et autant il pense d'idées, autant il y a d'essences, à chacune desquelles correspond dans l'âme une vie, et dans la nature un corps analogue, de telle sorte que tout ce qui est dans l'esprit a son représentant dans l'âme et son analogue dans la na-

[1] Il est singulier que Plotin n'ait pas aperçu dans les raisons mêmes qu'il expose ici avec tant d'énergie, la démonstration péremptoire, qu'un tel être est nécessairement l'essence suprême, et que le principe de toute l'existence et de tous les genres d'êtres, tel que le reconnaît en effet le sens commun, est nécessairement, comme l'avait logiquement démontré Platon et surtout Aristote, le principe de conscience, à la fois être et vie, unissant indivisiblement l'essence et l'idée, la détermination et l'action, la force et la motion; principe à ce triple titre de l'esprit, de l'âme et de la nature, possédant éminemment les attributs généraux que suppose et que réfléchit nécessairement ce triple produit.

ture. De même que de l'esprit procède l'âme, et de l'âme la nature, de même des idées spirituelles procèdent les vies, et des vies les corps. Mais les idées spirituelles sont identiques aux essences mêmes de toutes les existences. Les essences sont dans l'esprit, comme les vies dans l'âme et les corps dans la nature. L'existence va ainsi, en diminuant de valeur et de vérité, de l'esprit à l'âme et de l'âme à la nature, jusqu'à la matière, où les êtres ne sont plus que de vaines images. Il vaut mieux être dans l'âme que dans la nature; mais il vaut mieux aussi être dans l'esprit que dans l'âme. Renoncer au commerce de la nature pour embrasser la philosophie de l'âme, c'est en apparence perdre en réalité, mais au fond c'est gagner en véritable vie. De même s'élever de l'âme à l'esprit, de l'action à la spéculation, c'est gagner en véritable existence. L'activité pratique n'est qu'une méthode imparfaite, où le sujet, obscur encore à ses propres yeux, se recherche au dehors, et ne pouvant pas saisir directement l'idée qui le meut, poursuit l'expression de cette idée dans les objets et dans les actions, comme des enfants qui imitent dans leurs jeux les sentiments et les occupations des hommes. La spéculation, ou plutôt la contemplation qui en est le résultat, suffit à tout, embrasse tout, contient tout. C'est la vie parfaite. Ce n'est pas seulement la vie; contempler, c'est être véritablement; et toute contemplation faite ici-bas est une jouissance anticipée du bonheur qui nous attend après cette vie dans l'esprit lui-même, le Père de toute contemplation et de tout être, au sein duquel réside notre véritable essence.

Il faut concevoir en effet que l'esprit est non-seulement le principe des êtres qui sont actuellement en vie, mais encore la région de toutes les essences parfaites, qui résident éternellement dans l'ordre spirituel, au-dessus de toute âme et de toute nature, sans être jamais souillés par cette vie d'ici-bas; troupe céleste, chœurs spirituels, société parfaite régie par de vraies lois, habitant de la véritable patrie dont le séjour terrestre n'est que l'ombre. Nombre des nombres, être des êtres, penser substantiel et producteur, dont chaque idée est une essence, l'esprit, sans jamais sortir de lui-même, enveloppe tous les esprits, comme l'âme toutes les âmes, et la nature toutes les forces. Uni à ses produits, mais toujours distinct d'eux-mêmes, il les comprend tous en acte, et chacun d'eux l'implique en puissance, comme la science comprend toutes les sciences, et comme chaque science implique toute la science. Tous unis en lui, mais autres que lui et distincts les uns des autres, les esprits constituent dans l'esprit un seul et même ordre intelligible, comme les forces dans la nature composent un seul et même ordre sensible, comme les âmes dans l'âme for-

ment un seul et même ordre intellectuel, intermédiaire aux deux autres : tel est l'esprit, et tel est le monde spirituel.

L'esprit est l'être lui-même, mais l'être n'est pas le principe. De même que les corps présupposent la nature, la nature l'âme, et l'âme l'esprit, de même, et pour la même raison, l'esprit présuppose le principe. En effet, bien qu'il soit un, l'esprit est en même temps multiple; il implique deux termes, la pensée et son objet. Sans doute dans l'esprit lui-même, qui est le principe de la conscience et de la pensée parfaites, ces deux termes sont nécessairement identiques et dans la même substance; les êtres n'étant pas autre chose en eux-mêmes que les produits de l'être spirituel, et les idées spirituelles étant toutes essences, l'esprit, en voyant les êtres, ne voit au fond que lui-même. Toutefois, ces deux termes de toute vie intellectuelle, l'objet et la pensée, sont distincts dans l'esprit comme dans l'âme. Or, cette distinction suffit pour frapper l'esprit d'une imperfection originelle qui ne lui permet pas d'être au premier rang, et qui le subordonne à un principe supérieur.

L'esprit est d'ailleurs double, il est donc nombre; or, le nombre lui-même implique l'unité, et comme d'ailleurs les éléments sont antérieurs au composé, l'unité impliquée à titre d'élément dans le nombre, présuppose l'un lui-même, dont il est l'expression. D'autre part en tant qu'être, l'esprit ne se constitue pas absolument et par soi-même; il accepte sa constitution, et cette constitution il ne peut évidemment la tenir que d'un principe supérieur à lui-même. Enfin, la subordination de l'esprit n'est pas seulement démontrée par la nécessité du raisonnement, elle est encore prouvée par la conscience même qu'a l'esprit de sa propre dépendance.

L'esprit, en effet, ne pense qu'à la double condition de se penser lui-même, et de penser en même temps son principe : si l'esprit ne pense que son principe, sans se distinguer lui-même, il ne pense pas réellement, parce qu'alors il n'y a pas activité de pensée; mais, d'autre part, si l'esprit ne pense que lui-même sans penser son principe, sa pensée manquant d'un terme suprême de rapport, n'est pas non plus la pensée complète. Pour que le mouvement de la pensée s'établisse, pour que la vie de pensée soit constituée, il faut, d'une part, que l'esprit conçoive le principe, et en le concevant s'en distingue; et d'autre part, tout en se distinguant de son principe, qu'il se rapporte à lui; et, en effet, s'il est vrai que l'esprit trouve dans la conscience de soi-même toutes les vérités de l'entendement, qui sont les lois de l'interprétation dans la connaissance des êtres, ce n'est que dans son propre rapport au principe qu'il trouve les vérités de la raison, par

lesquelles il comprend et explique généralement ces mêmes êtres : en saisissant les êtres dans le rapport qu'ils ont avec lui, il les connaît; en les rapportant ainsi connus au principe, il les comprend et les explique généralement. Ainsi toute la vie de pensée a lieu dans l'esprit, mais sur le fond du principe. La conception du principe étant absolument nécessaire à toute pensée complète, toute pensée repose à son sommet sur cette conception.

S'il en est ainsi, si la pensée de l'esprit n'est possible qu'à la condition de la conception du principe, à plus forte raison l'existence même de l'esprit suppose-t-elle l'existence de ce même principe. D'ailleurs, bien que la pensée soit principalement repos, bien que le repos, ou plutôt la station active au sein de l'indétermination primitive du mouvement, soit la condition de toute pensée formelle; toute pensée enveloppe aussi un certain mouvement. Or, tout mouvement se fait autour d'un terme absolument immobile. Tout mouvement, outre le sujet dans lequel il a lieu, présuppose un terme supérieur qui soit le principe même du mouvement, son origine et sa fin; car le mouvement n'a lieu que par l'attrait que son sujet éprouve nécessairement pour un terme supérieur, et il n'est lui-même que l'aspiration du mobile vers ce terme. Or, ce terme du mouvement de l'être ne peut être que son principe même.

D'autre part il faut évidemment, à la source même de toute l'existence, une essence qui se suffise parfaitement à elle-même, dont tout ait besoin pour être et pour vivre, et qui n'ait elle-même besoin de rien. Or, aucune des substances précédentes ne présente ce caractère. La nature pour mouvoir suppose l'âme, qui au fond la détermine; l'âme à son tour, pour vouloir, suppose l'esprit qui préside à sa propre détermination; à son tour l'esprit ne pense véritablement qu'à la condition d'envelopper dans la conscience de son être propre la conception d'un terme supérieur à lui-même.

La génération de l'esprit lui-même est une dernière preuve de sa subordination ; le mode de la génération de l'esprit est analogue à celui de l'âme et de la nature. De la plénitude du principe découle quelque chose d'indéterminé, qui est la substance de l'esprit : lumière pure et simple qui n'est pas encore la pensée, parce qu'elle n'est pas réfléchie, mais qui deviendra pensée; vue qui ne regarde pas, intelligence qui ne raisonne pas, mais qui deviendra regard et raison. A peine émanée, cette substance se retourne vers son principe, et en même temps elle se réfléchit sur elle-même; dans cette double conversion elle reçoit sa forme; car l'esprit est formé en partie par le principe, en partie par lui-même; une fois formée, l'intelligence est raison, la pensée

est esprit, et dès lors, l'être spirituel est constitué avec son double regard, dans sa conversion au principe et sa réflexion sur lui-même, enveloppant tout ensemble l'intelligible et la pensée, le repos et le mouvement, mais le mouvement dans le repos[1].

Ainsi, au-dessus de toute l'existence, au-dessus du mouvement et de la nature, au-dessus de l'action et de l'âme, au-dessus de la pensée et de l'esprit est le principe lui-même, le principe absolu duquel procède successivement toute l'existence, tout être et toute vie, tout esprit et toute pensée, toute âme et toute action, toute nature et tout mouvement.

Mais le principe lui-même qu'est-il? son essence est déterminée par sa fonction : le principe lui-même étant le principe de toute l'existence, il faut d'une part qu'il soit tout à fait en soi-même, c'est-à-dire, hypostase absolue, et d'autre part que son essence n'ait absolument rien des essences produites. Il faut tout ensemble, et qu'il ne soit dans aucun être, et qu'il n'ait rien des êtres[2].

Tout suppose le principe; l'être lui-même pour être a besoin de lui. La nature est par l'âme, l'âme par l'esprit, l'esprit par le principe; le principe est nécessairement par lui-même. Aussi bien faut-il un premier. Le principe étant par lui-même, n'a pas de substance supérieure dans laquelle il soit; car alors il cesserait d'être principe. Mais non-seulement le principe n'a pas de substance, il n'a pas non plus de sujet, il n'est pas dans ses produits, ni en tous, ni en aucun d'eux; il n'est pas même avec eux; car s'il était dans les produits ou même seulement avec eux, il partagerait nécessairement leur condition, et dès lors comment serait-il leur principe? S'il n'avait d'existence que dans les produits, il ne serait pas en lui-même, bien plus il ne serait pas; et s'il était avec ses produits, comment pourrait-il les produire de son propre sein?

D'autre part, le principe étant absolument supérieur à ses produits ne peut rien être de ce qu'ils sont et ne peut rien avoir de ce qui leur appartient : il n'est le principe des êtres qu'à la condition de demeurer absolument étranger à tous en essence et en relation, quant à l'être et quant à la vie. Tous les êtres sont composés et multiples, tout être est nombre. Or, le simple est antérieur au composé, et les éléments sont antérieurs à l'être qu'ils constituent. Avant toute compo-

[1] III, 8, 8. V, 1, 7. V, 3, 9. VI, 9, 3. pag. 507, C, 508, B, 486, B, 488, C, 559, 500, D, 485, D, 558, B, 520, B, 459, F, 563, A, 564, A, VI, 9, 5, V, 1, 4. E, II, 4, 4. II, 5, 8. III, 8, 8, 10. VI. 1, 4, Vid. de ideis : V, 7, 1, 2, 3. V, 9, 8, 11, 12. VI, 3, 2. VI, 2, 22. V, 1, 7. V, 7, 1, VI, 5, 6. — [2] VI, 9, 3, 6.

sition et toute multiplicité est donc le simple : avant tout nombre est l'un, principe et mesure de tout nombre [1]. Nous disons l'un lui-même, l'un en soi, et non pas l'une des unités du nombre, par exemple, de la dyade. En effet, chacune des unités de la dyade est une sans doute; mais les deux unités de la dyade sont corrélatives l'une à l'autre, elles entrent comme éléments intégrants dans un même système; elles sont établies l'une vis-à-vis de l'autre, en mutuel rapport, pour former un seul et même être; mais elles ne forment un seul et même être qu'à la condition d'être constituées dans une unité commune, qui est l'unité même de l'être, l'unité essentielle, c'est-à-dire l'être considéré en soi-même. Or, l'unité de tout être produit est toujours formelle; car l'être consiste plus dans la forme que dans la matière : dans tout être la forme essentielle est la substance dont la matière n'est que le sujet. Mais, à son tour, cette forme essentielle qui, en embrassant dans son unité plusieurs éléments, en fait un seul et même être, d'où vient-elle? elle vient évidemment d'un principe supérieur, qui n'est pas lui-même forme, mais principe de toute forme, et puisque la forme essentielle est unité, le principe est nécessairement l'un lui-même [2]. D'autre part, s'il est vrai qu'en un sens l'acte est premier, en un autre sens, c'est au contraire la puissance qui est première. Or, l'esprit est l'acte premier, le principe est donc la puissance première. L'esprit sans la puissance serait comme l'acte sans être [3]. Mais pour être l'unité et la puissance première, le principe n'est pas une unité ni une puissance qui contient les autres unités et les autres puissances. Le principe est l'un et la puissance en soi, simple, absolue; elle ne contient aucune autre unité, aucune autre puissance, comme elle n'est elle-même contenue par aucune. Absolu et tout en soi, le principe n'est d'aucun genre ni d'aucune espèce déterminée; il n'est rien, il n'a rien de tout ce qui existe, et c'est même à cette condition de n'être et de n'avoir rien de ce qui existe, qu'il est le principe de tout [4].

Le principe est sans mouvement; à quoi tendrait-il? il n'a pas de supérieur. Etant sans mouvement, il est aussi sans pensée; car la pensée est une sorte de mouvement, bien qu'elle implique fondamentalement le repos : toute pensée a pour but suprême un intelligible supérieur à l'être qui pense; bien plus, comme nous l'avons montré, c'est de cette aspiration vers l'intelligible supérieur que la pensée est engendrée. Le principe est donc supérieur à toute pensée [5]. Non-seu-

[1] Pag. 514, A, 516, C. — [2] VI, 9, 1. V, 4, 2, pag. 523, D, 557, A. — [3] Pag. 513, C. III. 12, 15.— [4] Pag. 528, A, 510, C, 351, C, 765. B. — [5] Pag. 765, B, 537, A, 518, B, 564, F.

lement le principe est sans pensée, mais il est aussi sans conscience. En effet, la conscience suppose la distinction, et la distinction suppose toujours une sorte de composition ; toute conscience actuelle, et la conscience est toujours actuelle, est le résultat de la réflexion de l'être sur lui-même, réflexion qui est elle-même un mouvement composé. La conscience suppose donc au moins la dyade. Enade absolue et simple, sans mouvement et sans pensée, le principe ne se pense pas même lui-même; il est, si l'on veut, la vue, l'intuition, l'intelligence pure ; mais il n'est pas la pensée, la conscience, la raison. Enfin, supérieur à tout mouvement, à toute pensée et à toute conscience, le principe est à plus forte raison supérieur à toute vie ; car toute vie n'est que la pensée ou le mouvement dans une substance constituée qui est elle-même autre que le principe du mouvement et de la pensée [1].

Établi en lui-même dans son unité et dans sa simplicité absolue, le principe est le bien ; non pas le bien par participation et seulement quant à la forme, comme l'esprit et l'âme, mais le bien en soi, qui se suffit absolument et parfaitement à lui-même [2]. Le principe est le bien absolu, parce que tous les êtres aspirent à lui, parce qu'il n'y a aucun repos et aucun bien dans la pensée et dans la vie que par lui. Tous les êtres, suivant les degrés divers et les formes différentes de leur activité, le recherchent, en vertu de l'attrait qu'il leur inspire ; car étant le principe de l'être, il est à la fois l'origine et la fin de la vie. Il est l'objet de l'aspiration et de l'amour universel. C'est l'amour que les êtres ont pour lui qui est en eux-mêmes la cause de toute pensée, de toute vie, de tout mouvement. Lui, cependant, n'a pas d'amour ; car il est sans aspiration et sans mouvement; c'est dans son indifférence et dans son immobilité même qu'il attire à soi et meut toute l'existence [3]. Il n'a pas de mouvement, il ne pense pas, il ne veut pas, il n'aime pas, il ne vit pas, et cependant il est principe, origine et fin de tout mouvement, de toute pensée, de toute volonté, de tout amour, de toute vie [4]. Du sein de son immobile et simple essence, du sein de sa puissance infinie, sans volonté et sans action, il laisse tomber sans passion et sans envie, mais aussi sans amour, toutes les puissances qui se forment autour de lui, de sa plénitude et de sa surabondance. La création est comme une circumfulguration [5] de sa propre essence, à laquelle il ne prend lui-même aucune part [6].

[1] 538, B, 764 F, 766, B, 351, E, V, 3, 13, V, 5, 2. — [2] Pag, 199. B. — [3] VI, 7, 19, 20, 21, 24. V, 5, 13. I, 7, 1. pag. 528, E. 441. D. — [4] VI. 8, 4, 7, 8, 12. pag. 554, B, 255, D. — [5] Conf. Leibnitz, vol. II, pag. 26. — [6] V, 1, 6. V, 2, 1. V, 3, 12, 15, 16 V, 5, 11. pag. 518, D, 646, B, 512, A.

Ainsi établi avec une telle essence au-dessus de toute l'existence, sans être, sans attribut, sans forme, sans vie et sans aucune relation avec aucun être, le principe est réellement ineffable en lui-même, insaisissable à toute pensée et à toute parole, nous voyons ses produits, mais nous ne le voyons pas lui-même. Tout ce que nous pouvons penser de lui est inférieur à ce qu'il est, et rien de ce que nous en pouvons dire ne lui convient. Nous le nommons le principe et l'origine, la fin et le bien, et d'autres noms semblables; mais ce sont là des appellations qui désignent seulement nos rapports à lui, mais qui ne disent rien de son essence même. L'âme et la raison dans le laborieux enfantement du sentiment et de la pensée parvient à dire ce qu'il n'est pas, mais jamais ce qu'il est. C'est le Dieu invisible et impénétrable du sanctuaire, le Dieu des mystères Egyptiens et de la sagesse pythagoricienne qui ne veut être adoré que dans le symbole le plus simple et dans le silence absolu, par la suppression de toute action, de toute volonté, de toute pensée [1].

[1] V, 3, 13, 547 321, 380, 491, 528, 674, 468.

CHAPITRE IV.

MÉTHODE RELIGIEUSE.

Dieu nous est invisible en lui-même ; néanmoins, il nous reste même ici-bas un moyen de nous approcher de lui et de goûter dans les courts instants d'une communion suprême, l'ineffable bonheur dont nous jouirons éternellement, lorsque ayant quitté ce séjour des ténèbres et de la mort, sortis vivants et libres de ce tombeau et de cette prison du corps, nous aurons consommé dans la suprême essence l'union commencée en cette vie [1].

Toutes les règles de la sublime pratique sont posées par le but. Le but de toute vie est le bien, dont la conséquence est le bonheur ; le bien en soi est, au-dessus de l'être, le principe lui-même. Le moyen du bien est l'action conforme à la pure essence de l'être et en même temps au principe. Cette conformité de l'action produit la bonne habitude dont le résultat est une ressemblance de plus en plus parfaite, qui a son terme dans l'assimilation complète au principe [2].

Essence constituée de toutes les substances et de toutes les lois, mais émanée directement aussi de Dieu lui-même [3], le but de l'homme, sa fin, son bien, son bonheur est la ressemblance et l'assimilation à Dieu. Or, Dieu est l'unité absolue et parfaite à laquelle l'homme tient par le fond le plus intime de son être, parce que l'unité humaine, identique à l'homme lui-même, n'est que l'expression de Dieu. C'est pourquoi l'homme n'est, ne vit et ne se sauve que par l'unité divine

[1] VI, 7, 19. — [2] La doctrine de la conformité et de l'assimilation avec le dogme de l'absorption qui en est la conséquence extrême, est la doctrine généralement adoptée par les Pères de l'Eglise. Voy. particulièrement saint Augustin qui professa le néoplatonisme de Plotin. — [3] IV, 9, 3.

et en elle. Que nous le sachions ou non[1], le fond de notre pensée et de notre amour est Dieu, nous ne pensons et nous n'aimons véritablement qu'en lui; nous sommes suspendus à lui; il est la respiration de notre âme.

Quel est donc pour nous le moyen de salut, et que faut-il faire? Revenir à l'unité et à toute la simplicité primitive de notre être, et pour cela préparer en nous, par tous les degrés de la purification, les voies au retour du Dieu que nous avons perdu, éloigner, atténuer, supprimer tout ce qui s'oppose à la domination absolue de l'unité et à la consommation de notre être dans son sein.

Le point du départ est dans cette vie. Or, qu'est-ce que cette vie? Qu'est-ce que la condition humaine? Une chute, une dégradation. Auparavant nous étions en Dieu, au sein du bonheur et de la concorde, partageant avec l'esprit et l'âme, la direction et le gouvernement du monde. Mais cet état ne dura pas : un ennui insensé, le fol amour de la distinction, l'envie d'être et de pouvoir quelque chose nous-même, le désir téméraire de vouloir et d'être libre nous a poussé du séjour immuable du principe, de la région de l'unité et de l'identité absolues, dans la multitude et dans la variété de l'être et de la vie. L'audace et la volonté des âmes, la première différence qui en est la suite, et la premiè[illegible]pération qui en est résultée ont causé tout le malheur. Séparées [illegible]ieu, détachées de l'esprit et de l'âme, ayant rompu les liens de l'universelle communion, les âmes prises de démence ont erré sans lumière et sans guide à travers les ténèbres de la nuit, jusqu'aux dernières régions de la mort où elles ont rencontré la matière. Là, chaque âme voyant venir à soi un simulacre déjà préparé, s'en est approchée aussi et par son propre regard, lui donnant la dernière forme, s'y est ainsi attachée; et par un joyeux vertige elle est entrée en lui, insensée qui n'a pas vu que dans ce dernier acte elle achevait de perdre le céleste héritage, et qu'au lieu de rester dans la vie, elle faisait alliance avec la mort[2].

De cette chute des âmes dans la matière, et de leur commerce maintenant inévitable avec leurs corps, sortent tous les maux de la condition humaine. De là, les inquiétudes et les douleurs qui troublent l'âme et qui la détournent de son œuvre propre; de là ces attaques hostiles de la sensation et de l'imagination; de là cette vie de l'animalité, des appétits et des passions, dont la sensation et l'imagination suivent les écarts; tous ces mouvements tumultueux d'une

[1] I, 4, 10. — [2] IV, 8, 4, 5. III, 9, 2. IV, 3, 13, 14, 15. IV, 4 21, V, 7, 2. V, 2, 2, II, 3, 17. pag. 472. B, 457. D, 443. A. 473. D. 357. D, E, F. 494. A.

populace en délire, qui assiége la cité de l'âme et qui, la remplissant de préoccupations, de joies et de craintes insensées, l'asservissent, l'entraînent dans les régions ténébreuses et arrêtent son essor vers la céleste patrie [1].

Cependant il y a un terme à cet égarement de l'âme [2]; quel que soit le degré de son abaissement, l'âme n'est jamais entièrement perdue : la lumière luit toujours d'en haut sur elle, lors même qu'elle ne la voit plus; le lien qui nous rallie à l'âme, à l'esprit et à Dieu est trop fort; les sentiments, les idées et les aspirations qui nous ramènent à notre origine, sont trop naturels et trop innés, pour qu'ils puissent être supprimés. L'être humain ne succombe jamais entièrement sous la nature et les passions. L'homme aussi est principe, et véritable essence, et véritable vie. Comment serait-il sujet à la mort [3] ? Tout opprimé qu'il soit, quelque chose y est encore libre et vivant qui proteste contre son abaissement : l'idée et l'amour y vivent encore, réminiscences de la véritable patrie qui, pour triompher des vains fantômes de cette vie, ne demandent qu'à être réveillées, et n'attendent qu'un démonstrateur. Comment l'homme pourrait-il jamais être entièrement séparé de l'âme, de l'esprit et de Dieu, duquel il tient la vie, l'essence et l'existence même? comment l'âme pourrait-elle jamais manquer d'être et cesser de vivre? Toujours unis à l'âme, nous ne pouvons pas ne pas en éprouver les généreuses inspirations; toujours unis à l'esprit, nous en recevons nécessairement la lumière; toujours unis à Dieu nous tenons à lui par l'acte le plus intime de la conscience. L'attrait divin ne périt jamais en nous; Dieu, l'esprit, l'âme sont et vivent toujours en nous et avec nous [4].

Trois degrés conduisent l'homme au but suprême; trois méthodes progressives rendent l'homme à lui-même, opèrent en lui la séparation de l'âme et du corps et le replacent sous l'attrait du bien, double condition de toute liberté et de toute vie intelligible [5]; ces trois méthodes sont la vertu, la science et la contemplation.

L'homme est par soi-même principe d'action [6], comme Dieu est principe d'existence. Mais l'homme n'exerce cette principauté secondaire qu'à la condition de rentrer en lui-même, de revenir à sa véritable essence et d'aller au bien sous la direction légitime de ses principes originels. Tant que l'homme est subordonné au corps et à la nature, il est et reste esclave; tout esclavage nous vient du corps;

[1] IV. 4, 19, 23. IV. 6. 2, 3. IV. 8, 2, 3 pag. 210. A. 658. — [2] 493, C. — [3] III, 2, 10. I, 1, 2. — [4] Pag. 7, D, 6 0, B, 665, A, 492, A, B, C. — [5] III 1, 8. VI, 8, 7. pag. 787, C. 741, B, C. — [6] III, 2, 10.

mais nous redevenons libres en opposant aux sollicitations hostiles de la nature, les forces vives de l'amour et de la raison. Sous les inspirations généreuses de l'âme, dans les mouvements de la persuasion, de la grâce et de la foi [1], qui sont toujours mêlés d'une intuition pure du vrai et du bien, nous sommes déjà libres; nous sommes libres alors dans toute la spontanéité et toute l'énergie d'une force qui n'est pas partagée et affaiblie par la réflexion [2]. La forme et l'acte de l'amour pur est la vertu. La vertu est le premier moyen de la séparation, le premier degré de la conversion, de la purification et de l'assimilation [3].

Le sage ne s'arrête pas aux plaisirs des sens, il a bientôt reconnu l'illusion qui abuse les hommes et qui leur fait prendre l'apparence pour la réalité, le plaisir pour le bien lui-même ; signe du bien de l'animal, mais souvent perfide quand il est considéré particulièrement, le plaisir, qu'il ne faut pas confondre avec la joie, n'est relatif qu'à la nature. Mais, le bien de la nature n'est pas le bien de l'âme ; moins encore est-il le bien lui-même. Or, c'est du bien en soi et du bien de l'âme qu'il s'agit exclusivement pour nous. Le sage sait d'ailleurs que les sens ne présentent que de vains fantômes, et la sensation des voluptés aussi mensongères et aussi fugitives que ces objets. Il se garde donc de laisser les sens usurper l'office de la raison, parce qu'il sait que la raison, qui seule conçoit l'absolu, est seule juge légitime du bien comme du vrai [4]. C'est pourquoi le sage repousse la volupté comme un obstacle au développement de la vie de l'âme [5]. Quant à la douleur et à la mort, il ne la craint pas ; que cela craigne la douleur et la mort qui est altérable et mortel ; mais une essence impassible et immortelle comme l'âme, qu'a-t-elle à redouter de l'une et de l'autre [6] ? Inébranlable et toujours libre, le sage ne cesse pas d'être heureux au milieu de toutes les afflictions qui atteignent le corps, et au sein de toutes les adversités, par la seule présence de la vertu qui est la substance même du bonheur, et par la jouissance inaliénable des biens intérieurs. Celui qui ne sait pas que toute la vie de l'homme est dans l'âme, et que tout son bonheur est dans les biens de conscience, ignore la vraie vie, et n'a jamais éprouvé le véritable bonheur. Aussi, le sage se garde-t-il de dissiper cette vie dans le tumulte de la cité ; le sage fuit la cité [7] : tout entier en soi, tout occupé de se spiritualiser lui-même, et de soumettre à la raison l'animalité même [8], le sage est tout intérieur : c'est pourquoi il fuit les occupations civiles et politiques, il dédaigne les vertus de cet ordre comme des

[1] 501, B, 660, B, V, 4, 2. — [2] VI 8, 2, 4, 8, 13. IV, 3, 13, 15. I, 4, 10. pag. 36, E. — [3] I, 2, 3, 4, 5. — [4] 718, D. — [5] I, 4, 12. — [6] I, 1, 2. — [7] 13, C. — [8] I, 2, 5. pag. 37, B.

qualités extérieures et de vains ornements. Toute occupation et toute vertu civile n'est que vanité au regard du sage; cette sorte d'activité de l'homme civil et du politique ne lui paraît qu'une vaine image de la vie intérieure, un reste et une ombre de la véritable activité, une folle recherche de la beauté, de la vérité et du bien, dans un sujet qui, n'ayant plus la force d'en recevoir et d'en contempler en lui-même les pures idées, poursuit vainement au dehors le type de la perfection qu'il a perdu, comme les enfants qui jouent parce qu'ils ne peuvent pas encore penser [1].

Ainsi, la vie du sage est tout intérieure, sa pratique n'a pas d'autre objet que lui-même et son âme, et dans cette pratique elle-même il n'a qu'un but, la séparation de l'âme et du corps. En effet, tout le mal vient de la nature [2]; il faut donc rompre tout commerce avec elle, il faut travailler par la vertu à la séparation; c'est dans la séparation que le sage exerce et acquiert en même temps toutes les vertus : la science et la force morale, en tant que l'âme affranchie agit seule en lui; la tempérance, en tant qu'elle ne sympathise pas avec le corps; le courage, en tant qu'elle ne craint pas ce qui le menace; la justice, en tant que chacune de ses facultés accomplit sa propre fonction, suivant l'ordre et le rang que lui assigne la raison.

Mais la véritable vertu n'est pas sans la raison. Dans la sagesse, la vertu est unie à la science, et les vertus de l'âme ont toutes leurs lois dans l'esprit; le sage doit donc régler la vertu sur la science. De là, la nécessité d'une méthode intellectuelle qui, par son concours avec la pratique morale, élève l'homme de l'âme à l'esprit et en suivant l'esprit, perfectionne la nature. Car, la nature seule, fût-elle unie à la vertu, n'a jamais sans la science qu'un œil imparfait [3].

La méthode intellectuelle par excellence est la philosophie, et dans la philosophie la dialectique. La dialectique est à la philosophie ce que les mathématiques sont aux sciences de l'opinion, c'est-à-dire le fondement et la règle. Considérée superficiellement et à son premier degré de détermination, la dialectique est une certaine habitude logique, une habileté du raisonnement à déterminer en chaque être ce qu'il est en soi, ce par quoi il diffère des autres, son essence; puis, quelle est sa constitution, le nombre des éléments dont il est composé et les hypostases à chacune desquelles se rapportent ses éléments; enfin quel est au-dessus de ces éléments et de leurs hypostases le principe même de cet être. La dialectique porte d'abord ces questions systéma-

[1] 512, A. — [2] 141, F. I, 6, 7. IV, 4, 44. I, 5, 3. Conf. pag. 346. A. C, 347. A, Conf. Porphy. de Plotini vita, 9. C. — [3] 43. E.

tiques sur les êtres sensibles; mais bientôt, ayant mis fin à sa course vagabonde dans le domaine indéfini de l'opinion, elle s'établit dans l'intelligible, où sont les vraies idées; elle s'attache tout d'abord à l'idée de l'être et la définit; ensuite, distinguant dans l'être les genres essentiels, elle acquiert les idées des substances et des lois fondamentales, qui comprennent et expliquent généralement tous les êtres. C'est ainsi que la raison obtient, sans sortir d'elle-même, l'organisme intelligible de toute l'existence, les principes de toute la réalité à la fois et de toute la pensée [1].

Le discours dialectique établit par la conception de l'être des êtres la science des sciences, mais l'être n'est pas le principe et la science n'est pas la fin même. La dialectique demeure autour de l'être [2] et dans son plus haut essor, elle ne s'élève pas au-dessus des genres essentiels, elle n'atteint pas le principe lui-même, l'absolu, l'universel. Elle saisit les lois, mais non pas la loi suprême.

Il y a plus : non-seulement la raison n'atteint pas, mais elle ne peut pas atteindre le principe : l'union de la raison au principe est impossible, parce qu'elle est contradictoire à sa nature. Pour toucher le principe lui-même, il faut une faculté supérieure à la raison et un acte supérieur à l'acte rationnel. La raison étant elle-même l'être, connaît naturellement l'être qu'elle est et d'après lui, elle détermine fondamentalement tous les autres. Mais comment connaîtrait-elle par elle-même le principe, si le principe est supérieur à l'être et hors de lui. D'ailleurs la raison ne peut rien connaître que d'après les formes auxquelles correspondent ses idées; mais le principe lui-même étant l'universel est nécessairement sans formes. La raison qui ne connaît rien que par l'idée ne peut donc pas saisir le principe; enfin le principe est tout entier en soi, il est l'absolu; or, dans son discours sur les idées, la raison ne peut procéder que par comparaison et par distinction, et toute comparaison et toute distinction est nécessairement relative. Enfin toute pensée rationnelle, étant essentiellement déterminée, implique le nombre, c'est-à-dire une certaine multitude dans l'unité, et une certaine variété dans l'identité; or, il s'agit de parvenir au-dessus de toute multitude et de toute variété, à l'unité et à l'identité absolue [3].

La méthode rationnelle est donc insuffisante dès qu'il s'agit d'atteindre au delà de l'être le principe lui-même.

Ainsi la science et la raison comme la vertu et la volonté ne sont que les moyens et non pas la fin elle-même, et, en effet, la fin n'est

[1] I. 3. I. 1, 13. I. 8, 1. IV. 3, 1. V. 1, 1. — [2] Pag. 48. F. — [3] 752, 559.

pas de rester homme et dans l'humanité, mais de vivre en Dieu et de devenir des dieux nous-mêmes. Dieux à l'origine, nous devons être dieux à la fin [1]. Au-dessus de la vie et de l'être est le principe; au-dessus du beau et du vrai, le bien [2]; au-dessus de la science, la contemplation; au-dessus de la raison, la foi; au-dessus de la réflexion et de la conscience, la vie simple et pure, l'acte suprême de la communion : l'extase [3].

Quelle est donc la méthode par excellence? Les règles de la pratique suprême sont indiquées par son but. Il faut atteindre et voir le principe lui-même. Quelle est la condition de notre union au principe, sinon notre conformité avec lui [4]? Or, le principe est au-dessus de tout, au-dessus de toute matière et de tout corps, de tout mouvement et de toute force, de toute vie et de toute âme, de toute pensée et de tout esprit.

Il faut donc préparer d'abord la demeure de Dieu ; il faut séparer l'âme du corps en la purifiant par la vertu et par la science; car Dieu ne se montre et ne se donne lui-même qu'aux initiés [5]. Au sacré banquet, l'impie n'apporte que tumulte; l'initié seul y apporte le calme et y ressent la douce ivresse [6]. L'âme une fois préparée par la vertu et par la science, il faut y exciter la foi sans laquelle l'âme ne voit pas; car le sens est incrédule, mais l'âme croit [7]; ôtez toute image [8], puisqu'il s'agit de s'élever au-dessus des images; il s'agit d'aller au sanctuaire même en laissant derrière, les chœurs des dieux et des mobiles vertus [9]. Otez de l'âme tout mouvement, toute volonté, toute idée; il s'agit d'aller à celui qui est au-dessus du mouvement, de la volonté et de l'idée [10]; que l'âme franchisse tous les degrés inférieurs, qu'elle rejette tous ses voiles, comme la fiancée allant à l'époux qui l'appelle [11]. Vénus céleste, qu'elle s'élève au-dessus de toutes les sphères de ce monde; qu'elle rejette sa propre volonté; qu'elle rejette sa pensée; qu'elle se rejette elle-même. Qu'elle prie seulement et qu'elle attende dans son immobilité le rayon du soleil intelligible [12]. Car il ne s'agit plus de la science, mais de la présence, meilleure que la science.

La discipline va jusque là. Le reste est l'effet de l'amour; c'est l'âme seule qui franchit l'espace du précepte à la vue. Alors s'accomplit le mystère ineffable, inconnu à ceux qui n'ont jamais été gratifiés [13]. A la lumière de Dieu, l'âme enivrée se tourne à lui; puis,

[1] 31, D. C. — [2] V. 5, 11. V. 1, 3. — [3] 762. B. 715, E. — [4] VI. 7, 8, 5. — [5] I. 3, 5. V. 1, 12. — [6] 553. C. 499. A. — [7] 553. D. 515. E. — [8] 550. B, C. — [9] IV. 3, 31. VI. 9, 11. — [10] V. 5, 8. — [11] 768. C. B. — [12] 750, B. C. — [13] 768, F. 771, A, 727, A.

emportée d'un saint délire, elle se plonge tout entière dans son sein ; s'oubliant elle-même [1], simplifiée, réduite à l'unité, elle arrive enfin à l'extase ; dès lors elle-même et ce qu'elle voit ne fait plus qu'un. Sans mouvement [2], sans désir, sans pensée et sans conscience, sans vie, elle n'est plus elle-même, elle est une autre ; elle n'est plus âme, elle n'est même plus esprit ; elle est ravie au-dessus de toute nature, de toute âme et de tout esprit. Toute vertu, toute sagesse est désormais consommée ; immobile, dans une quiétude parfaite, supérieure à toute existence, supérieure à elle-même, l'âme s'entretient avec Dieu : lumière unie à la lumière, dieu en Dieu [3].

[1] 768, E. 765, E. — [2] 550, C. — [3] 774, B, 767, 498, A.

CHAPITRE V.

RÉSUMÉ ET OBSERVATIONS.

J'ai tâché dans cette exposition de réduire en système la doctrine éparse dans les Ennéades, en demeurant fidèle à la pensée générale de Plotin et en me conformant à son propre langage [1]. Je vais indiquer maintenant, dans les limites qui me sont tracées, mon sentiment sur cette doctrine. Il convient d'abord de la résumer dans ses termes principaux.

I. Suivant la méthode toute rationnelle et dialectique généralement adoptée par les philosophes anciens, Plotin fonde toute sa doctrine philosophique sur une thèse première, qui n'est elle-même que l'expression d'une certaine conception de l'être, de sa condition, de ses éléments constitutifs et de ses lois. Sa théologie, sa psychologie et sa morale dépendent de cette thèse et s'y rattachent intimement. C'est donc la théorie de l'être qu'il faut examiner, pour apprécier dans son fondement même toute la philosophie de Plotin.

Trois points principaux sont à remarquer dans la thèse dialectique de Plotin. L'essence du principe, le nombre des puissances essentielles, le rapport que ces puissances ont avec le principe et entre elles.

Dans la pensée de Plotin, la conception d'être n'est pas la première conception de la raison. Suivant lui, l'âme, en se considérant elle-même et d'après elle tout être, demeure convaincue de la nécessité d'une essence supérieure à l'être lui-même. La conception d'être pré-

[1] L'exactitude de cette exposition est facile à vérifier par l'examen des nombreux passages que j'ai indiqués. Je me propose, au surplus, dans la traduction des Ennéades, que je prépare, d'en donner de nouvelles preuves par des notes comparatives et explicatives.

suppose la conception de principe : antérieurement à l'être est le principe dont l'être existe.

Tous les raisonnements par lesquels Plotin essaie de démontrer la distinction du principe et de l'être, reviennent à celui-ci : en tout le simple est antérieur au composé, l'abstrait au concret. Or, l'être est composé; car tout être enveloppe dans l'unité de son essence un certain nombre de puissances. Il y a donc avant l'être une essence absolument simple.

Pour désigner l'absolue simplicité de cette suprême essence, Plotin l'appelle l'un. L'un étant simple est antérieur à l'être, et parce qu'il est antérieur à l'être, l'un est le principe de l'être, et parce qu'il est le principe de l'être, il est tout autre que lui.

En effet, la distinction de l'un et de l'être une fois établie, Plotin essaie de démontrer qu'il n'y a pas seulement distinction rationnelle entre l'un et l'être, mais distinction réelle : indépendance de substance et différence d'essence. L'un n'est pas seulement distinct de l'être ; il est absolument autre que lui. L'un et l'être ne sont pas dans la même substance ; ils ne sont pas consubstantiels ; l'un est une substance, une hypostase, l'être une autre hypostase.

Aussi l'un et l'être sont-ils essentiellement opposés : entre l'essence de l'un et celle de l'être, il y a opposition absolue. L'être est un, mais un en nombre, c'est-à-dire multiple. L'un principe de l'être, n'est pas un en nombre, mais absolument un et absolument simple. Plotin n'entend pas seulement l'unité et l'identité du principe, au sens où il est dit qu'il n'y a qu'un seul et même principe suprême de toute l'existence ; il entend que ce principe exclut toute multiplicité. L'un est sans aucun attribut, parce que tout attribut en le rendant complexe, altérerait son unité et sa simplicité absolue. L'un n'a donc rien de ce qui est dans l'être lui-même.

Non-seulement le principe n'a rien de ce qui appartient à l'être, mais encore il n'a rien de semblable ni d'analogue à celui-ci.

L'être tenant son existence du principe, il semblerait raisonnable de penser qu'il emprunte au même principe, dont il reçoit l'existence, les facultés essentielles qui sont les éléments de sa constitution ; et par conséquent il paraîtrait logique de concevoir que le principe possède d'une certaine façon les propriétés fondamentales qui sont dans l'être ; qu'il les possède éminemment, sinon formellement ; qu'il a au moins les attributs correspondants aux propriétés de l'être, et même que dans le principe est la véritable propriété des facultés dont l'être ne peut avoir que la possession et l'habitude.

Telle n'est pas la pensée de Plotin. Il professe au contraire, et

c'est là le point le plus original de sa doctrine, que le principe n'a absolument rien de semblable à l'être ni aux propriétés de l'être. Le principe n'est et n'a rien de tout ce qui est, et cependant il est le principe de tout ce qui existe. Il y a plus : c'est à ce titre même qu'il est le principe de l'être et de tout ce qui est possédé par l'être. Ainsi, il n'est pas cause, parce qu'il est le principe de la cause; il n'a pas d'activité, parce qu'il est le principe de l'activité; il n'a pas de forme, parce qu'il est le principe de toute forme. Il n'a ni repos ni mouvement, parce qu'il est le principe du repos et du mouvement. En un mot, il ne vit pas; car il est le principe de la vie. Plotin se complaît dans ces affirmations au moins paradoxales qui suivent logiquement de l'opposition qu'il croit concevoir entre le principe et l'être. Il cherche surtout à démontrer, contre l'opinion générale, que cette absolue simplicité du principe n'est pas seulement la conséquence de son unité, mais qu'elle est la condition même de sa fonction.

La dernière conséquence de cette opposition du principe et de l'être est l'isolement absolu du principe. Sans rapport d'essence et de constitution avec les êtres, parce qu'il est sans multiplicité intime, le principe, qui est par cela même sans vie, n'entre pas en rapport actif avec les êtres. Tous les êtres ont des relations avec le principe en tant qu'ils ont en lui à la fois leur origine et leur fin suprême; mais lui, n'a ni rapports ni relations avec les êtres : il est absolument isolé de toute l'existence. L'intervention du principe dans la vie nuirait à l'unité et à la simplicité de son essence et le ferait déchoir du rang suprême.

Ainsi, tout rapport et toute relation, comme tout attribut et toute constitution, sont incompatibles à l'essence du principe.

De là l'idée singulière que Plotin s'est faite de la création.

La création n'est pas dans la pensée de Plotin ce qu'elle est dans l'opinion commune. Autant qu'il nous est possible de nous représenter une fonction dont nous n'avons en nous-mêmes que des images, nous concevons la création primitive comme la production hors du principe de toutes les forces élémentaires; et nous concevons que cette production initiale est exclusivement l'effet de l'activité du principe lui-même. Après la création primitive, nous concevons toute création actuelle, c'est-à-dire tout progrès et toute génération comme le résultat d'une double activité : d'une part, l'acte nécessairement incessant du principe; d'autre part, l'action progressive des êtres. Le principe agit et dans cet acte même il pose leur substance à tous les êtres. Les êtres réagissent, et par cette réaction ils apportent toutes les formes diverses sur le fond identique de la substance. Toute

création actuelle est ainsi le produit du concours actif du principe et des êtres ; seulement, dans ce produit, la substance vient du principe, et des êtres viennent seulement les formes.

Cette conception si simple de la création, si conforme à la fois à la raison et à l'expérience de la conscience, n'est pas celle de Plotin. Suivant Plotin, le principe, absolument simple et supérieur à toute activité et à toute relation, parce qu'il est simple, n'agit et n'intervient en rien dans la création : ni seul, pour produire de ses propres puissances les forces élémentaires, ni en concours avec les êtres produits, pour accomplir le progrès. Le principe, dit-il, demeure éternellement dans l'ineffable essence de son absolue simplicité, au-dessus de toute activité et de toute relation. Toute substance et avec leur substance, tous les êtres de chaque genre procèdent successivement de lui, les uns par les autres, par suite de la plénitude et de la surabondance de sa nature, suivant un mouvement tout naturel, auquel il ne prend lui-même aucune part. Tel est le principe.

Quant à l'être lui-même, Plotin reconnaît qu'il n'est pas unité absolue. L'être est un en soi-même comme le principe dont il procède, mais il a aussi une certaine constitution déterminée, originaire de lui-même à la fois et de son rapport au principe. Il est donc multiple. Cette constitution dont il est inséparable et qui est inséparable de lui, se compose sous le principe et avec l'unité même de l'être, d'un certain nombre d'éléments primitifs, simples et irréductibles.

Ces éléments étant les éléments constitutifs de l'être sont eux-mêmes essentiels, et par conséquent, par rapport à l'être lui-même, ils sont autant d'essences. Par rapport aux êtres particuliers, qui en sont produits et au-dessus desquels ils subsistent toujours indépendants, puisqu'ils n'y ont pas leur origine, ces mêmes éléments de l'être sont autant de substances, et par conséquent autant de lois ; substances pour les constitutions, lois pour les vies de ces êtres. Enfin dans les êtres particuliers eux-mêmes, où ils apparaissent comme dans leurs sujets, ces mêmes éléments se manifestent en autant de genres.

Or, il y a trois actes essentiels et nécessaires de l'être, trois actes contemporains, distincts néanmoins, qui ont leur origine et leur lieu en lui, comme dans leur cause même : l'être se réfléchit sur lui-même, c'est le mouvement en soi ; ainsi réfléchi, il se convertit au principe, c'est le repos en soi. Par le fait même de cette réflexion et de cette conversion tout ensemble il produit sous le principe et de soi-même, la différence et l'identité, l'une dans l'autre. Le mouvement et le repos, la différence et l'identité en soi-même sont donc les éléments de la constitution de l'être.

En d'autres termes, l'être sans cesser jamais d'être un et indivisible est essentiellement doué de trois puissances constitutives. Ces puissances sont les expressions formelles de lui-même ; elles ne sont ainsi, que lui-même diversement agissant et diversement manifesté. Elles sont toutes ensemble et chacune en lui ; et il est lui-même présent à toutes et à chacune d'elles. Elles sont unies en lui et harmonisées entre elles par son unité même. Néanmoins elles sont en même temps diverses et même différentes à cause de la diversité et de la différence des trois rapports que l'être soutient comme terme essentiellement moyen, avec lui-même, avec le principe qui est au-dessus et avec le reste de l'existence qui est au-dessous de lui.

Ainsi constitué sous le principe, l'être est par les trois modes de son activité la raison de tout ce qui existe. Tout ce que Plotin refuse de voir dans le principe comme indigne de sa suprême essence, il l'admet dans l'être. L'être est le second et non pas le premier. Comme l'être n'est pas le premier, il ne peut pas être parfaitement un ni simple. Il est nécessairement composé, au moins avec le principe dont il existe. Dans cette composition de lui-même sur le fond du principe, dont il ose s'éloigner pour s'en distinguer et pour être ainsi lui-même, l'être est nécessairement subordonné et tombe au second rang. De cette condition déjà inférieure de l'être résulte sa fonction. L'être est la raison active de tout ; le principe, tel qu'il est conçu par Plotin, n'est que le législateur ou plutôt, comme il n'agit d'aucune façon, il n'est que la loi. Mais l'être est actif, et suivant la loi de l'unité suprême qui est l'origine de toute loi, il développe sa triple activité et par elle, il produit tout ce qui existe. Ainsi, tandis que le principe est en dehors de toute action, parce qu'il est supérieur à l'action, l'être est toujours en pleine activité ; il est l'énergie parfaite et toujours actuelle, dont le principe est la loi.

Après l'idée du principe et celle de l'être, Plotin distingue l'idée de la vie ; laquelle est avec l'être dans le même rapport que l'être avec le principe.

Quelquefois, quand il considère que l'être est actif par lui-même et en rapport nécessaire avec le principe, Plotin semble confondre cette relation simple, qui est en effet la loi et le fond premier de toute vie, avec la vie elle-même, la vie complète et réelle munie de toutes ses conditions. C'est ainsi qu'il parle de cette vie première et parfaite, objet suprême de l'amour, que l'être trouve en soi-même par suite de son seul rapport avec le principe. Mais, le plus souvent il distingue la vie de l'activité simple de l'être renfermé en soi, tellement, qu'il regarde la vie comme une émanation de l'être, qu'il l'attribue

à une substance autre que l'être, et qu'il lui assigne un rang spécial dans l'existence. La vie en ce sens n'est pas l'être ; elle est l'effet direct de l'être, effet toujours analogue à lui-même, mais autre que lui.

Quant au rapport de la vie à l'être, il est le même que celui de l'être au principe ; l'être n'agit pas pour produire la vie, la vie procède naturellement de l'être, comme l'être procède naturellement du principe. Ainsi est produite de l'être la vie elle-même, substance de toutes les vies particulières. Mais tout produit a nécessairement de l'attrait pour son principe ; ce principe qui, en un sens, est l'origine du produit, en un autre sens est sa fin ; à peine émanée, la vie se réfléchit donc en elle-même et se tourne en même temps vers l'être, comme l'être se tourne vers le principe lui-même ; et comme l'être aussi, elle contracte dans cette double conversion, la forme dont elle n'avait encore que la substance. En effet, dans le mouvement tout naturel de la procession, la vie n'avait reçu de l'être que sa substance. Elle ne peut obtenir sa forme que par un autre mouvement, et ce mouvement formateur qui n'est plus un mouvement seulement naturel, mais un acte de la vie elle-même, est nécessairement double : pour obtenir sa forme de l'être qui est son principe, et pour l'unir en même temps à sa propre substance, afin de la posséder réellement, il faut tout à la fois que la vie se tourne vers l'être et qu'elle se réfléchisse sur elle-même.

Une fois constituée de substance et de forme par le mouvement naturel de la procession et par le double acte de la conversion et de la réflexion, la vie s'établit elle-même sous l'être, comme l'être sous le principe lui-même et suivant la même loi.

Distincte en substance de l'être lui-même, hypostase autre que lui, la vie s'en distingue aussi par sa fonction. La fonction de l'être est de se tenir toujours en rapport avec le principe sans jamais sortir de soi-même, et d'établir ainsi sous le principe, par la seule vertu de l'activité pure qu'il trouve dans ce rapport, avec sa propre constitution toutes les constitutions et dans son essence toutes les essences. La vie fait plus, elle établit la communication de l'être avec le dehors ; prenant pour ainsi dire en sous-ordre les essences de l'être, elle les anime, et vivifiant leurs rapports, elle les porte les uns à l'égard des autres en relation actuelle. C'est ainsi que la vie se répand au dehors, tandis que l'être reste toujours en lui-même.

Au-dessous du principe de l'être et de la vie, en opposition absolue à ces trois termes qui sont les seuls termes positifs et réels de l'existence, Plotin conçoit, par la négation même de ces termes, quelque

chose qu'il nomme le non-être ; le non-être est la limite des êtres, ce qu'ils ont de défectueux les uns par rapport aux autres, et par comparaison à la perfection de leurs principes idéaux. En général, le non-être est la multitude elle-même par opposition au principe, qui est l'unité absolue ; l'indétermination par opposition à l'être, qui dans son unité multiple a toujours une constitution déterminée ; la passivité et l'inertie par opposition à la vie, qui unit à l'acte pur de l'être, l'action et l'influence extérieure. L'office du non-être est ainsi, de limiter les êtres, de les déterminer pour ainsi dire négativement, en les opposant les uns aux autres, et en les distinguant réellement du principe lui-même et de leurs substances génériques.

Ainsi, toute la dialectique de Plotin repose sur quatre idées, successivement déduites l'une de l'autre et dont la dernière est toute négative. Toute l'existence porte, suivant lui, sur quatre termes successivement émanés l'un de l'autre, et dont le dernier tout apparent n'a rien d'essentiel. Ces quatre termes sont le principe, l'être, la vie et le non-être.

Quand Plotin revient de ces abstractions à la réalité et qu'il passe de la métaphysique à la science, cette thèse dialectique se produit sous la forme d'une doctrine positive. Le principe est Dieu lui-même, unité absolue, sans caractère. L'être est l'esprit, dont le caractère essentiel est le repos. La vie est l'âme, dont le caractère essentiel est le mouvement. Le non-être est la matière, sujet des apparences et de tous les contraires.

On comprend dès lors que toute la doctrine exposée par Plotin sur Dieu, sur l'esprit, sur l'âme et sur la matière, n'est que la conséquence logique de cette thèse dialectique ; l'ordre et les fonctions de ces essences, leur valeur relative et celle de leurs produits y sont déjà déterminés implicitement. Toute la philosophie positive de Plotin n'est qu'une interprétation des données les plus générales de l'expérience au nom de cette thèse, qu'il regarde comme parfaitement rationnelle.

Dieu est le principe de l'être et par lui, de tous les êtres ; l'esprit est l'être lui-même, et comme tel la substance de toutes les essences. L'âme est la vie elle-même, et comme telle la cause de toutes les vies ; la matière est le non-être, et à ce titre le sujet de tous les phénomènes. Comme l'être, les êtres qui l'expriment intégralement procèdent de Dieu ; mais ils ont leurs essences dans l'esprit, leurs vies dans l'âme, leurs phénomènes dans la matière.

Cependant la valeur de ces termes et par conséquent de leurs produits, est loin d'être égale : au fond, Dieu seul est absolu, parce qu'il est absolument un et simple, parce qu'il n'admet aucun être en soi-

même, parce que tout être procède de lui, parce que tous les êtres ont rapport à lui, sans qu'il ait rapport à eux. L'esprit avec les essences procède de Dieu et se rapporte à lui. L'âme procède de l'esprit, elle se rapporte à lui et par l'esprit elle se rattache à Dieu. Dieu, l'esprit, l'âme et leurs produits, constituent l'ordre intelligible; or, l'ordre intelligible est, pour Plotin, tout l'ordre réel.

Au-dessous de l'ordre intelligible, est la matière, substance de tout l'ordre sensible; mais la matière n'est pas véritablement substance; elle est seulement sujet, et c'est un sujet sans aucune réalité propre, négatif à tous égards, quant à l'être et quant à la vie; quant à l'être, la matière est nulle; car elle n'est que la limite des êtres particuliers, auxquels elle est exclusivement relative. C'est la multitude de ces êtres, qui donne lieu à la matière en tant qu'ils ont chacun leur limite et qu'ils sont toujours en état d'imperfection et de privation sous tous les rapports à l'égard de leur principe, qui est essentiellement parfait, et sous certains rapports à l'égard les uns des autres, les mêmes attributs généraux variant indéfiniment et incessamment de degré et de proportion, suivant les qualités et les habitudes des individus. Or, la limite, l'imperfection, la privation, n'est pas de l'être, mais un défaut d'être. La matière étant conçue sous l'idée de non-être, n'est donc rien en soi; elle n'est que le côté défectueux des êtres particuliers, qui seuls en sont susceptibles. Quant à la vie, la matière est nulle aussi; n'ayant aucune réalité, elle n'a aucune virtualité; elle est absolument inerte et absolument passive à l'égard des êtres qui agissent sur elle; sans attribut, elle est sans action.

Si la matière n'est rien qu'un vain sujet, il est évident que tout ce qui survient en elle ne peut être qu'une apparence vide de toute réalité intime. C'est là en effet le second dogme de Plotin sur la valeur de l'être sensible, dogme qui est, comme on le voit, parfaitement conséquent au premier. La substance des êtres sensibles n'étant rien de positif, que pourraient être ces êtres eux-mêmes, sinon des apparences toutes relatives, c'est-à-dire de purs phénomènes? Les corps ne sont que les ombres des êtres. Cette expression n'est pas dans la doctrine des hypostases une simple métaphore; elle y est prise au sens propre et entendue avec toutes ses conséquences.

Aussi Plotin professe-t-il à l'égard de toute la réalité sensible le scepticisme le plus formel. La preuve de son idéalisme ressort d'ailleurs évidemment de l'idée qu'il s'est faite de la nature.

Plotin distingue avec raison dans le corps, la force qui unit les parties matérielles de la matière elle-même et supérieurement à toutes les forces de ce genre, la nature elle-même qui est leur substance géné-

rale et générique. S'il avait voulu reconnaître quelque réalité aux êtres sensibles, il n'aurait pas manqué de regarder les forces de la nature comme des essences aussi positives que celles de l'âme et de l'esprit, et dès lors il aurait conçu la nature elle-même comme une substance véritable exprimée du principe, au même titre et par la même raison que les deux autres. Il aurait ainsi rattaché aux forces et à la nature tout le fond de la réalité sensible, qu'il refuse avec raison de voir dans la matière, telle qu'il l'a conçue. Mais Plotin ne reconnaît pas plus la réalité de la nature que celle de la matière. Suivant lui, la nature elle-même n'est pas une véritable substance ; la nature n'est qu'une simple émanation de l'âme tombée dans la matière ; et cette émanation n'est pas, comme celle de l'ordre intelligible, une hypostase. La nature n'est qu'un effet de l'âme, et cet effet n'est rien en soi ; la nature n'est qu'une âme secondaire, imaginaire et tout empruntée à l'âme qui est seule véritable ; elle n'a ni existence ni consistance propre, elle n'est pas une des puissances nécessaires qui concourent dans le principe à la constitution et à la vie des êtres. Toute force naturelle n'est qu'un pur effet, et toute vie de ce genre n'est qu'un accident de l'âme ; il suit de là que le corps n'est en définitive qu'un produit tout accidentel aussi de l'âme.

Puisque la nature et tout ce qui vient d'elle n'est qu'une apparence et une image de l'être, toute réalité est nécessairement dans l'ordre métaphysique et supra-sensible. L'ordre naturel et sensible n'est qu'un monde de phénomènes ; mais au-dessus de ce monde phénoménal et passager est le monde substantiel et par conséquent éternel, dont celui-là n'est que la figure et le symbole extérieur. Le monde réel est exclusivement l'ordre des essences intelligibles.

Dans leur rapport avec l'ordre phénoménal, les trois essences intelligibles sont dites substances, hypostases. Chacune de ces hypostases, outre qu'elle contribue, pour sa part, à la constitution de l'existence sensible, où elle envoie pour ainsi dire son phénomène, réside en soi-même avec sa relation, éternelle comme elle, aux deux autres ; de telle sorte, que dans chaque hypostase est tout un fondement de l'ordre sensible, sans qu'elle-même soit jamais dans cet ordre. Telle est la conception précise de l'hypostase et de sa fonction.

Il y a trois hypostases. La première hypostase est Dieu lui-même ; la deuxième est l'esprit, la troisième est l'âme.

Des trois hypostases, la première est nécessairement inengendrée. Mais les deux autres, l'esprit et l'âme sont engendrés suivant une genèse tout intelligible et éternelle. L'esprit est directement engendré de Dieu, aussi est-il divin et même Dieu à son origine. Plotin l'appelle

le second Dieu. L'âme est engendrée de l'esprit directement et indirectement de Dieu ; elle est divine et Dieu aussi par son origine, c'est le troisième Dieu.

Le mode de cette genèse intelligible et par suite de toute génération est l'émanation.

Il ne faut pas confondre l'émanation de Plotin qui est celle de toute l'école Alexandrine, avec la création telle qu'elle est entendue par la philosophie moderne. Comme nous l'avons dit, le principe absolu, étant sans activité, ou si l'on veut supérieur à toute activité, n'agit pas pour produire ; il suit de là qu'après lui, les principes relatifs, l'esprit, l'âme, et même aussi en dehors de l'existence véritable, le faux principe, la nature, n'agissent pas non plus pour la production des êtres qui leur sont inférieurs. De là, cette loi singulière de l'émanation que Plotin imagine à tous les degrés de l'existence. En toute émanation, le principe demeure immobile et tout entier en soi-même. Cependant quelque chose d'indéfini, dont il est impossible de rien affirmer, découle du principe ainsi immobile par un mouvement non moins indéfinissable et suivant une loi nommée vaguement plénitude, surabondance. C'est ainsi que l'esprit procède de Dieu, et l'âme de l'esprit.

La nature étant exclue du nombre des puissances substantielles, il ne reste dans l'ordre de l'existence véritable que l'âme, l'esprit et Dieu lui-même, principe de l'esprit et par l'esprit de l'âme. Cependant il ne faut pas croire que ces trois termes forment une seule et même existence, comme par exemple les trois termes de la trinité dans la philosophie chrétienne. Dans la philosophie chrétienne, les puissances de l'être divin sont également réalisées, personnifiées, divinisées. Mais pour prévenir l'énormité qui résulterait de cette thèse, la théologie ecclésiastique se hâte de la corriger par une antithèse, où elle reconnaît la subordination des deux puissances engendrées à l'essence divine elle-même, qui ne l'est pas : de telle sorte qu'après avoir affirmé par des considérations d'un autre ordre, l'égalité des trois éléments de l'être divin, la théologie sacrée, en rétablissant la subordination rationnelle des puissances à leur principe, s'accorde avec le sens commun qui rapporte toutes les puissances générales et premières à Dieu lui-même, comme autant de substances, dont le principe n'est pas autre que lui [1].

[1] L'ordre de procession des hypostases est autre d'ailleurs que celui des personnes de la théologie des Pères latins ; dans cette dernière, l'esprit procède à la fois du Père et du Fils et semble ainsi n'être que la raison même, le terme de la relation de Dieu et de l'âme.

Suivant Plotin au contraire, il n'y a pas véritablement trinité dans l'être intelligible. Les trois hypostases, malgré le rapport de procession simple, qui rattache la seconde à la première et la troisième à la seconde sont trois unités ; ou plutôt il n'y a qu'une seule unité, l'unité absolue ; l'âme et l'esprit sont des nombres, comme les nomme Plotin dans le langage qu'il emprunte aux Pythagoriciens, et non pas des unités simples. L'âme et l'esprit sont des nombres composés et engendrés l'un par l'autre sur le fond de l'unité, ou mieux de l'un, qui est lui-même séparé de tout nombre. Les deux nombres premiers sont chacun une hypostase en soi, d'autant plus indépendante, qu'il n'y a pas action de la supérieure sur l'inférieure, mais seulement aspiration de celle-ci à celle-là. C'est la doctrine constante de Plotin que l'inaction est le degré suprême, l'idéal même de l'existence.

Ainsi contrairement aux superstitions grossières des gnostiques qui, confondant les ordres, auraient fait descendre et agir l'intelligible lui-même jusque dans la matière, Plotin non-seulement maintient les intelligibles au-dessus de toute action directe sur la nature, mais encore il les renferme en eux-mêmes et n'admet entre eux aucun rapport actif et actuellement efficace. Chaque intelligible est isolé en soi-même. L'âme et l'esprit sont chacun une hypostase avec son être, sa fonction et ses produits propres, et Dieu lui-même est absolument isolé de l'une et de l'autre [1]. De là cette étrange doctrine de la séparation des éléments et de l'existence.

Plotin sépare d'abord la nature et avec elle le corps et la vie naturelle du reste de l'existence qu'il nomme l'être véritable. Mais il y a plus, dans l'être véritable lui-même, Plotin isole l'âme et l'esprit. L'âme et l'esprit ne sont pas avec la pensée et l'amour, les deux expressions concomitantes d'un seul et même principe actif à la fois, pensant et aimant, dont l'esprit et l'âme sont ainsi deux puissances nécessairement corrélatives et consubstantielles, de même que dans l'être humain, le raisonnement et la volonté sont deux actes de la même essence. Cette conception si simple de l'activité du principe

Dans la doctrine de Plotin, l'esprit procède de Dieu seul et l'âme ne se rapporte à Dieu que par l'esprit. Plotin serait donc favorable au schisme de l'Église grecque.

1 Je sais que Plotin proteste, quelquefois contre cet isolement des intelligibles ; j'ai mentionné ces protestations. Je citerai encore le dogme de la Providence et surtout l'hypothèse des retours périodiques. Mais ces dogmes, que Plotin adopte sans se mettre en peine de les concilier avec sa propre doctrine, appartiennent à un autre point de vue, et sortent d'une autre métaphysique ; pour les reconnaître, il faut admettre la souveraine activité en Dieu et en même temps la souveraine intelligence, la souveraine volonté et la souveraine puissance. Or le Dieu de Plotin est absolument inactif, sans pensée, sans détermination et sans motion.

suppose la conception de principe : antérieurement à l'être est le principe dont l'être existe.

Tous les raisonnements par lesquels Plotin essaie de démontrer la distinction du principe et de l'être, reviennent à celui-ci : en tout le simple est antérieur au composé, l'abstrait au concret. Or, l'être est composé; car tout être enveloppe dans l'unité de son essence un certain nombre de puissances. Il y a donc avant l'être une essence absolument simple.

Pour désigner l'absolue simplicité de cette suprême essence, Plotin l'appelle l'un. L'un étant simple est antérieur à l'être, et parce qu'il est antérieur à l'être, l'un est le principe de l'être, et parce qu'il est le principe de l'être, il est tout autre que lui.

En effet, la distinction de l'un et de l'être une fois établie, Plotin essaie de démontrer qu'il n'y a pas seulement distinction rationnelle entre l'un et l'être, mais distinction réelle : indépendance de substance et différence d'essence. L'un n'est pas seulement distinct de l'être ; il est absolument autre que lui. L'un et l'être ne sont pas dans la même substance ; ils ne sont pas consubstantiels ; l'un est une substance, une hypostase, l'être une autre hypostase.

Aussi l'un et l'être sont-ils essentiellement opposés : entre l'essence de l'un et celle de l'être, il y a opposition absolue. L'être est un, mais un en nombre, c'est-à-dire multiple. L'un principe de l'être, n'est pas un en nombre, mais absolument un et absolument simple. Plotin n'entend pas seulement l'unité et l'identité du principe, au sens où il est dit qu'il n'y a qu'un seul et même principe suprême de toute l'existence ; il entend que ce principe exclut toute multiplicité. L'un est sans aucun attribut, parce que tout attribut en le rendant complexe, altérerait son unité et sa simplicité absolue. L'un n'a donc rien de ce qui est dans l'être lui-même.

Non-seulement le principe n'a rien de ce qui appartient à l'être, mais encore il n'a rien de semblable ni d'analogue à celui-ci.

L'être tenant son existence du principe, il semblerait raisonnable de penser qu'il emprunte au même principe, dont il reçoit l'existence, les facultés essentielles qui sont les éléments de sa constitution ; et par conséquent il paraitrait logique de concevoir que le principe possède d'une certaine façon les propriétés fondamentales qui sont dans l'être ; qu'il les possède éminemment, sinon formellement ; qu'il a au moins les attributs correspondants aux propriétés de l'être, et même que dans le principe est la véritable propriété des facultés dont l'être ne peut avoir que la possession et l'habitude.

Telle n'est pas la pensée de Plotin. Il professe au contraire, et

c'est là le point le plus original de sa doctrine, que le principe n'a absolument rien de semblable à l'être ni aux propriétés de l'être. Le principe n'est et n'a rien de tout ce qui est, et cependant il est le principe de tout ce qui existe. Il y a plus : c'est à ce titre même qu'il est le principe de l'être et de tout ce qui est possédé par l'être. Ainsi, il n'est pas cause, parce qu'il est le principe de la cause; il n'a pas d'activité, parce qu'il est le principe de l'activité; il n'a pas de forme, parce qu'il est le principe de toute forme. Il n'a ni repos ni mouvement, parce qu'il est le principe du repos et du mouvement. En un mot, il ne vit pas; car il est le principe de la vie. Plotin se complaît dans ces affirmations au moins paradoxales qui suivent logiquement de l'opposition qu'il croit concevoir entre le principe et l'être. Il cherche surtout à démontrer, contre l'opinion générale, que cette absolue simplicité du principe n'est pas seulement la conséquence de son unité, mais qu'elle est la condition même de sa fonction.

La dernière conséquence de cette opposition du principe et de l'être est l'isolement absolu du principe. Sans rapport d'essence et de constitution avec les êtres, parce qu'il est sans multiplicité intime, le principe, qui est par cela même sans vie, n'entre pas en rapport actif avec les êtres. Tous les êtres ont des relations avec le principe en tant qu'ils ont en lui à la fois leur origine et leur fin suprême; mais lui, n'a ni rapports ni relations avec les êtres : il est absolument isolé de toute l'existence. L'intervention du principe dans la vie nuirait à l'unité et à la simplicité de son essence et le ferait déchoir du rang suprême.

Ainsi, tout rapport et toute relation, comme tout attribut et toute constitution, sont incompatibles à l'essence du principe.

De là l'idée singulière que Plotin s'est faite de la création.

La création n'est pas dans la pensée de Plotin ce qu'elle est dans l'opinion commune. Autant qu'il nous est possible de nous représenter une fonction dont nous n'avons en nous-mêmes que des images, nous concevons la création primitive comme la production hors du principe de toutes les forces élémentaires; et nous concevons que cette production initiale est exclusivement l'effet de l'activité du principe lui-même. Après la création primitive, nous concevons toute création actuelle, c'est-à-dire tout progrès et toute génération comme le résultat d'une double activité : d'une part, l'acte nécessairement incessant du principe; d'autre part, l'action progressive des êtres. Le principe agit et dans cet acte même il pose leur substance à tous les êtres. Les êtres réagissent, et par cette réaction ils apportent toutes les formes diverses sur le fond identique de la substance. Toute

Il y avait pour la doctrine des hypostases une voie de retour à la croyance religieuse du sens commun : si Plotin avait reconnu, en même temps que l'unité, la souveraine activité de Dieu, le dogme des trois mondes, inintelligible au sens absolu, devenait rationnel en un sens relatif; le spiritualisme et l'idéalisme qui résultent de ce dogme, corrigés dès lors dans ce qu'ils ont d'exclusif et d'extrême, reprenaient, à titre de doctrine et de méthode partielles, le rang légitime qui leur est dû dans la science et dans la vie, à côté des autres doctrines et des autres méthodes.

En effet, d'une part, l'unité de Dieu étant reconnue comme une conséquence immédiate de la conception nécessaire d'être suprême, un seul et même principe universel en trois substances générales est conçu comme producteur des trois genres de l'existence. C'est ainsi que Dieu est conçu comme principe universel, produisant l'ordre sensible, l'ordre intellectuel et l'ordre intelligible, par la nature, par l'âme et par l'esprit, qui sont ses propres substances. Cette conception rationnelle de Dieu, revenant confirmer le témoignage invincible de la conscience et de l'expérience auquel elle est originellement empruntée, nous fait reconnaître, comme un double fait également nécessaire, et l'unité de constitution de tout être complet sous ses trois éléments essentiels, et l'unité d'harmonie, qui réunit les êtres du même genre en un même système général, et les êtres de tous les genres en un seul système universel. D'autre part, le principe producteur n'étant pas seulement, mais agissant pour produire, l'unité de constitution et d'harmonie des êtres n'est pas seulement fondée idéalement, mais elle se réalise toujours actuellement dans une progression continue, par les actions et les relations normales; le terme suprême des essences et des rapports est en même temps le terme suprême des vies et des relations. Nous concevons ainsi que prêtant, pour ainsi dire, à l'action déterminante des êtres le concours de son acte constituant, qu'il ne refuse jamais à toute action régulière, Dieu unit généralement dans l'existence, et rapproche dans la vie, par une fonction de justice et de rémunération, dont le mode transcendant échappe inévitablement aux êtres eux-mêmes, ce qui doit être uni et rapproché.

Cette conception, solide et parfaitement rationnelle, de la vraie trinité dans l'être et dans l'acte suprême, transforme en conviction la croyance du sens commun à l'unité et à l'analogie continue du plan de la création, et la fait passer de la foi dans la science. Elle

! Voy. le résumé de cette question dans l'Introduction.

En d'autres termes, l'être sans cesser jamais d'être un et indivisible est essentiellement doué de trois puissances constitutives. Ces puissances sont les expressions formelles de lui-même ; elles ne sont ainsi, que lui-même diversement agissant et diversement manifesté. Elles sont toutes ensemble et chacune en lui ; et il est lui-même présent à toutes et à chacune d'elles. Elles sont unies en lui et harmonisées entre elles par son unité même. Néanmoins elles sont en même temps diverses et même différentes à cause de la diversité et de la différence des trois rapports que l'être soutient comme terme essentiellement moyen, avec lui-même, avec le principe qui est au-dessus et avec le reste de l'existence qui est au-dessous de lui.

Ainsi constitué sous le principe, l'être est par les trois modes de son activité la raison de tout ce qui existe. Tout ce que Plotin refuse de voir dans le principe comme indigne de sa suprême essence, il l'admet dans l'être. L'être est le second et non pas le premier. Comme l'être n'est pas le premier, il ne peut pas être parfaitement un ni simple. Il est nécessairement composé, au moins avec le principe dont il existe. Dans cette composition de lui-même sur le fond du principe, dont il ose s'éloigner pour s'en distinguer et pour être ainsi lui-même, l'être est nécessairement subordonné et tombe au second rang. De cette condition déjà inférieure de l'être résulte sa fonction. L'être est la raison active de tout ; le principe, tel qu'il est conçu par Plotin, n'est que le législateur ou plutôt, comme il n'agit d'aucune façon, il n'est que la loi. Mais l'être est actif, et suivant la loi de l'unité suprême qui est l'origine de toute loi, il développe sa triple activité et par elle, il produit tout ce qui existe. Ainsi, tandis que le principe est en dehors de toute action, parce qu'il est supérieur à l'action, l'être est toujours en pleine activité ; il est l'énergie parfaite et toujours actuelle, dont le principe est la loi.

Après l'idée du principe et celle de l'être, Plotin distingue l'idée de la vie ; laquelle est avec l'être dans le même rapport que l'être avec le principe.

Quelquefois, quand il considère que l'être est actif par lui-même et en rapport nécessaire avec le principe, Plotin semble confondre cette relation simple, qui est en effet la loi et le fond premier de toute vie, avec la vie elle-même, la vie complète et réelle munie de toutes ses conditions. C'est ainsi qu'il parle de cette vie première et parfaite, objet suprême de l'amour, que l'être trouve en soi-même par suite de son seul rapport avec le principe. Mais, le plus souvent il distingue la vie de l'activité simple de l'être renfermé en soi, tellement, qu'il regarde la vie comme une émanation de l'être, qu'il l'attribue

faite en pensée est valable en réalité; si, à chaque idée simple et générale, distinguée dans l'ordre intellectuel, correspond dans l'ordre réel un principe différent de l'existence, il est clair d'abord qu'il faudra admettre dans la réalité autant de principes différents et absolus en soi, qu'il y a dans la pensée d'idées simples, distinctes ou seulement discernables; ensuite, pour peu que l'on suppose d'ailleurs que le procédé de la pensée est de l'idéal au réel, du général au particulier, de l'abstrait au concret, il faudra bien imaginer que les principes constitutifs de l'être sont antérieurs à l'être lui-même, et que les éléments des êtres ont une existence absolue en soi, indépendamment et hors de ces êtres eux-mêmes, qui n'en seraient pour ainsi dire que les résultantes variables. Plotin avoue ces conséquences, et les applique sans mettre jamais en question la vérité de l'hypothèse qui en est le principe; comme si la légitimité de la méthode idéaliste était évidente, et la valeur objective du point de vue abstrait, incontestable.

Par la négation de l'être, nous concevons en quelque sorte le non-être; donc, suivant Plotin, indépendamment de l'être, et absolument hors de lui, il y a un non-être. Nous distinguons par abstraction la vie de l'être lui-même; donc, la vie et l'être sont chacun en soi: d'une part, est la vie; de l'autre, l'être: la vie et l'être sont deux principes différents. Enfin, dans l'être lui-même, nous pouvons, par une dernière abstraction plus violente encore, distinguer ses puissances constitutives de l'unité qui est leur substance; l'unité elle-même, l'unité absolue, l'un, existe donc en soi, indépendamment de l'être; et l'un est le principe de l'unité substantielle des êtres, comme l'être est le principe de leurs puissances essentielles, comme la vie est le principe de leurs actes, comme le non-être est le principe de leurs phénomènes.

Au-dessus et absolument en dehors du non-être représenté par la matière, l'idée de la vie est représentée par l'âme, et l'idée de l'être par l'esprit; reste donc que Dieu lui-même soit l'unité absolue, dernier terme de l'abstraction. Une fois enfermée dans cette hypothèse, où la poussait inévitablement la méthode idéaliste, la théologie de Plotin sortait nécessairement des voies de la raison et de la foi générale de l'humanité. Le dogme de l'activité de Dieu et de son action immanente sur le monde, avec ses conséquences vraiment religieuses et morales, n'y était plus admissible: si Dieu est unité absolue, il est non-seulement distinct, mais isolé de tout être et de toute vie: tout être implique un certain nombre d'éléments constitutifs; comme tel, il est en rapport avec lui-même d'abord, et

avec les autres êtres. Expression de l'être, toute vie implique un certain nombre de puissances actives, et, comme telle, soutient des relations intimes et extérieures. Principe suprême, à ce titre essence parfaitement simple, unité absolue, Dieu est donc, par la nécessité même de sa fonction, en dehors de tout être, de toute vie, de tout rapport et de toute relation ; il est, par conséquent, sans mouvement, sans amour, sans pensée, sans activité, sans détermination, sans volonté ; unité en soi, il exclut tout nombre ; principe de tout, il exclut tout ; il n'est rien, il n'a rien de ce qui existe, parce qu'il est supérieur à toute existence ; tout est de lui et par lui ; rien n'est en lui et pour lui ; tout a besoin de lui, il n'a besoin de rien ; il se suffit parfaitement dans son absolue solitude. Si quelque chose est produit de lui, ce n'est pas qu'il le veuille et qu'il agisse pour le produire ; c'est que sa plénitude déborde ; par l'effet nécessaire de cette surabondance, l'être découle, émane de son sein par un mouvement tout naturel ; cependant, il est et demeure toujours en lui-même, dans sa parfaite et bienheureuse indifférence.

Dans une pareille théorie, si Dieu est encore quelque chose pour le monde, il est évident que le monde n'est plus rien pour lui.

Tel Dieu, tel homme : si la théologie et la religion sont empruntées originairement à la conscience de notre être propre et de sa loi, finalement notre consience est modifiée suivant la conception que nous avons de Dieu ; toutes nos idées relatives à l'homme et à sa destination finissent par se résumer dans cette conception ; dès-lors la psychologie et la morale apparaissent comme conséquences de la théologie et de la religion. De là l'importance extrême d'une théologie exacte et d'une religion impartiale.

Le dogme théologique de l'unité absolue devait engendrer sa psychologie, sa morale et sa religion. Le lien qui rattache toutes les parties de la philosophie de Plotin à sa théologie est manifeste ; quelques réflexions suffiront pour montrer par quelle nécessité logique, inévitable dans un esprit aussi rigoureux que le sien, Plotin a été conduit de son principe théologique à toutes les conséquences de sa doctrine.

Dieu lui-même est, en dehors de toute création, l'unité absolue, supérieure à toute action, isolée de toute réalité et de toute vie ; il y a donc dans l'être humain, outre la puissance de pensée dont le principe est l'esprit, outre la puissance d'amour dont le principe est l'âme, outre la puissance de mouvement dont le principe est la nature, l'homme lui-même, unité réelle en soi, indépendamment de ses puissances, séparable de la nature et de tout mouvement, de l'âme et de

même, parce que tout être procède de lui, parce que tous les êtres ont rapport à lui, sans qu'il ait rapport à eux. L'esprit avec les essences procède de Dieu et se rapporte à lui. L'âme procède de l'esprit, elle se rapporte à lui et par l'esprit elle se rattache à Dieu. Dieu, l'esprit, l'âme et leurs produits, constituent l'ordre intelligible; or, l'ordre intelligible est, pour Plotin, tout l'ordre réel.

Au-dessous de l'ordre intelligible, est la matière, substance de tout l'ordre sensible; mais la matière n'est pas véritablement substance; elle est seulement sujet, et c'est un sujet sans aucune réalité propre, négatif à tous égards, quant à l'être et quant à la vie; quant à l'être, la matière est nulle; car elle n'est que la limite des êtres particuliers, auxquels elle est exclusivement relative. C'est la multitude de ces êtres, qui donne lieu à la matière en tant qu'ils ont chacun leur limite et qu'ils sont toujours en état d'imperfection et de privation sous tous les rapports à l'égard de leur principe, qui est essentiellement parfait, et sous certains rapports à l'égard les uns des autres, les mêmes attributs généraux variant indéfiniment et incessamment de degré et de proportion, suivant les qualités et les habitudes des individus. Or, la limite, l'imperfection, la privation, n'est pas de l'être, mais un défaut d'être. La matière étant conçue sous l'idée de non-être, n'est donc rien en soi; elle n'est que le côté défectueux des êtres particuliers, qui seuls en sont susceptibles. Quant à la vie, la matière est nulle aussi; n'ayant aucune réalité, elle n'a aucune virtualité; elle est absolument inerte et absolument passive à l'égard des êtres qui agissent sur elle; sans attribut, elle est sans action.

Si la matière n'est rien qu'un vain sujet, il est évident que tout ce qui survient en elle ne peut être qu'une apparence vide de toute réalité intime. C'est là en effet le second dogme de Plotin sur la valeur de l'être sensible, dogme qui est, comme on le voit, parfaitement conséquent au premier. La substance des êtres sensibles n'étant rien de positif, que pourraient être ces êtres eux-mêmes, sinon des apparences toutes relatives, c'est-à-dire de purs phénomènes ? Les corps ne sont que les ombres des êtres. Cette expression n'est pas dans la doctrine des hypostases une simple métaphore; elle y est prise au sens propre et entendue avec toutes ses conséquences.

Aussi Plotin professe-t-il à l'égard de toute la réalité sensible le scepticisme le plus formel. La preuve de son idéalisme ressort d'ailleurs évidemment de l'idée qu'il s'est faite de la nature.

Plotin distingue avec raison dans le corps, la force qui unit les parties matérielles de la matière elle-même et supérieurement à toutes les forces de ce genre, la nature elle-même qui est leur substance géné-

rale et générique. S'il avait voulu reconnaître quelque réalité aux êtres sensibles, il n'aurait pas manqué de regarder les forces de la nature comme des essences aussi positives que celles de l'âme et de l'esprit, et dès lors il aurait conçu la nature elle-même comme une substance véritable exprimée du principe, au même titre et par la même raison que les deux autres. Il aurait ainsi rattaché aux forces et à la nature tout le fond de la réalité sensible, qu'il refuse avec raison de voir dans la matière, telle qu'il l'a conçue. Mais Plotin ne reconnaît pas plus la réalité de la nature que celle de la matière. Suivant lui, la nature elle-même n'est pas une véritable substance ; la nature n'est qu'une simple émanation de l'âme tombée dans la matière ; et cette émanation n'est pas, comme celle de l'ordre intelligible, une hypostase. La nature n'est qu'un effet de l'âme, et cet effet n'est rien en soi ; la nature n'est qu'une âme secondaire, imaginaire et tout empruntée à l'âme qui est seule véritable ; elle n'a ni existence ni consistance propre, elle n'est pas une des puissances nécessaires qui concourent dans le principe à la constitution et à la vie des êtres. Toute force naturelle n'est qu'un pur effet, et toute vie de ce genre n'est qu'un accident de l'âme ; il suit de là que le corps n'est en définitive qu'un produit tout accidentel aussi de l'âme.

Puisque la nature et tout ce qui vient d'elle n'est qu'une apparence et une image de l'être, toute réalité est nécessairement dans l'ordre métaphysique et supra-sensible. L'ordre naturel et sensible n'est qu'un monde de phénomènes ; mais au-dessus de ce monde phénoménal et passager est le monde substantiel et par conséquent éternel, dont celui-là n'est que la figure et le symbole extérieur. Le monde réel est exclusivement l'ordre des essences intelligibles.

Dans leur rapport avec l'ordre phénoménal, les trois essences intelligibles sont dites substances, hypostases. Chacune de ces hypostases, outre qu'elle contribue, pour sa part, à la constitution de l'existence sensible, où elle envoie pour ainsi dire son phénomène, réside en soi-même avec sa relation, éternelle comme elle, aux deux autres ; de telle sorte, que dans chaque hypostase est tout un fondement de l'ordre sensible, sans qu'elle-même soit jamais dans cet ordre. Telle est la conception précise de l'hypostase et de sa fonction.

Il y a trois hypostases. La première hypostase est Dieu lui-même ; la deuxième est l'esprit, la troisième est l'âme.

Des trois hypostases, la première est nécessairement inengendrée. Mais les deux autres, l'esprit et l'âme sont engendrés suivant une genèse tout intelligible et éternelle. L'esprit est directement engendré de Dieu, aussi est-il divin et même Dieu à son origine. Plotin l'appelle

le second Dieu. L'âme est engendrée de l'esprit directement et indirectement de Dieu ; elle est divine et Dieu aussi par son origine, c'est le troisième Dieu.

Le mode de cette genèse intelligible et par suite de toute génération est l'émanation.

Il ne faut pas confondre l'émanation de Plotin qui est celle de toute l'école Alexandrine, avec la création telle qu'elle est entendue par la philosophie moderne. Comme nous l'avons dit, le principe absolu, étant sans activité, ou si l'on veut supérieur à toute activité, n'agit pas pour produire ; il suit de là qu'après lui, les principes relatifs, l'esprit, l'âme, et même aussi en dehors de l'existence véritable, le faux principe, la nature, n'agissent pas non plus pour la production des êtres qui leur sont inférieurs. De là, cette loi singulière de l'émanation que Plotin imagine à tous les degrés de l'existence. En toute émanation, le principe demeure immobile et tout entier en soi-même. Cependant quelque chose d'indéfini, dont il est impossible de rien affirmer, découle du principe ainsi immobile par un mouvement non moins indéfinissable et suivant une loi nommée vaguement plénitude, surabondance. C'est ainsi que l'esprit procède de Dieu, et l'âme de l'esprit.

La nature étant exclue du nombre des puissances substantielles, il ne reste dans l'ordre de l'existence véritable que l'âme, l'esprit et Dieu lui-même, principe de l'esprit et par l'esprit de l'âme. Cependant il ne faut pas croire que ces trois termes forment une seule et même existence, comme par exemple les trois termes de la trinité dans la philosophie chrétienne. Dans la philosophie chrétienne, les puissances de l'être divin sont également réalisées, personnifiées, divinisées. Mais pour prévenir l'énormité qui résulterait de cette thèse, la théologie ecclésiastique se hâte de la corriger par une antithèse, où elle reconnaît la subordination des deux puissances engendrées à l'essence divine elle-même, qui ne l'est pas : de telle sorte qu'après avoir affirmé par des considérations d'un autre ordre, l'égalité des trois éléments de l'être divin, la théologie sacrée, en rétablissant la subordination rationnelle des puissances à leur principe, s'accorde avec le sens commun qui rapporte toutes les puissances générales et premières à Dieu lui-même, comme autant de substances, dont le principe n'est pas autre que lui [1].

[1] L'ordre de procession des hypostases est autre d'ailleurs que celui des personnes de la théologie des Pères latins ; dans cette dernière, l'esprit procède à la fois du Père et du Fils et semble ainsi n'être que la raison même, le terme de la relation de Dieu et de l'âme.

tervalle de dix-huit années, il écrivit les cinquante-quatre traités qui nous sont parvenus; l'année même de sa mort, à 66 ans, il composa les quatre derniers. Son disciple Porphyre, qu'il avait chargé de l'arrangement et de la publication de ses œuvres, les réunit en six Ennéades, en l'honneur d'un nombre doublement sacré chez les Pythagoriciens.

La réputation de Plotin fut grande. Il eut un nombre considérable de disciples, même parmi les patriciens et les femmes. Il fut particulièrement honoré de l'empereur Gallien, qui eut, dit-on, la pensée de lui céder le territoire d'une ancienne ville de la Campanie, pour y fonder une république conforme aux lois de Platon. L'esprit éminemment solitaire de sa doctrine, le mépris qu'il faisait des devoirs civils et politiques, le tint éloigné des affaires de son temps; mais il exerça la bienfaisance en secret. Secondé peut-être par l'impératrice Salonine[1], il se chargea de l'éducation et des intérêts d'une multitude d'orphelins. Son esprit d'équité et sa douceur le firent choisir comme arbitre dans un grand nombre de différends et lui concilièrent l'estime publique; durant les vingt-huit années de son séjour à Rome, il n'eut pas un seul ennemi parmi les citoyens.

Plotin ne fut pas seulement regardé comme un philosophe, mais comme un sage; sa continence et sa sainteté furent célèbres; dans la voie de la contemplation et de la piété solitaires, il ne fut surpassé que par les anachorètes. Considérant le bien de l'homme du point de vue individuel, il recommandait la fuite du monde et la contemplation comme l'unique voie de salut. Sa maxime favorite, conforme à sa théologie, était celle-ci : Fuis seul à celui qui est seul. Il appelait la gloire une vanité, les occupations civiles et politiques des puérilités. Il détournait ses disciples des fonctions publiques; il leur proposait l'exemple du sénateur Rogatien, qui avait renoncé à toutes ses dignités, abandonné ses biens et congédié ses esclaves pour se livrer tout entier à la philosophie contemplative. Il rougissait, dit Porphyre, d'être associé à un corps; il mourut en proférant ces paroles : Je fais

ton, et qu'ils ne parvinrent à donner quelque apparence à ce rapprochement forcé qu'en altérant l'esprit même du Peripatétisme. Encore faut-il ajouter que cette entreprise fut surtout celle des philosophes secondaires. Plotin, en particulier, qui est l'un des disciples immédiats d'Ammonius, se déclare partout contre les Péripatéticiens et contre Aristote lui-même. Il ne reconnaît pour maître que Platon, VI, 2, 1. Il est d'ailleurs incontestable que cette fidélité de Plotin à la philosophie platonicienne n'est qu'apparente. Au fond, la thèse dialectique de Plotin, suscitée par le sentiment mystique, et la théorie des hypostases, entreprise dans le dessein de donner un fondement rationnel à ce même sentiment, diffèrent essentiellement de la doctrine de Platon.

Voy. Creutzer, Annot. sur la biogr. de Plotin, CVII.

mon dernier effort pour réduire ce qui est divin en moi au Divin universel.

Ce caractère pour ainsi dire sacerdotal de Plotin, lui attira une vénération aveugle de la part de ses disciples; il fut pour eux l'objet d'un culte presque religieux. Dans la biographie qu'il nous a laissée, Porphyre raconte des choses merveilleuses : il attribue à son maître une sorte de pouvoir magique et surnaturel; il parle d'évocations, d'apparitions de dieux et de démons. Le récit de ces faux prodiges est d'autant plus surprenant, qu'il ne se trouve rien de semblable dans les Ennéades; on y sent parfois un mouvement étrange de l'imagination, et une sorte d'exaltation de la pensée; mais on n'y voit aucune trace de théurgie ou d'idolâtrie; au contraire, dans sa méthode religieuse, Plotin fait appel à la spontanéité native de l'âme; il proscrit tout symbole matériel; il pense que le mystère religieux n'est pas accompli ou qu'il a cessé, si la pensée n'est pas parfaitement pure, si l'imagination y mêle ses représentations : « Comme le prêtre qui va droit au sanctuaire, laissez dit-il, laissez derrière les statues des dieux et des mobiles vertus. » Il faut donc croire que Porphyre s'est aveuglé lui-même par la vénération qu'il portait à son maître. Peut-être aussi a-t-il cru devoir sacrifier à la crédulité vulgaire dans ce temps de profondes ténèbres, où l'imagination du peuple demandait des prodiges matériels à l'appui de la vérité métaphysique et morale.

Dans les siècles suivants, le nom de Plotin devint inséparable de celui de Platon; la doctrine des trois hypostases fut considérée comme le commentaire le plus élevé et le complément nécessaire de la théorie des idées. Elle suivit la même fortune. Combattue par les écoles péripatéticiennes, dont l'autorité alla du reste toujours en décroissant, elle fut tolérée d'abord, puis repoussée par l'orthodoxie des Pères latins qui purent craindre que les chrétiens ne fussent attaqués indirectement sous le nom des Gnostiques [1]. Toutefois, c'est surtout contre Porphyre que les chrétiens dirigèrent leurs attaques; Plotin fut généralement ménagé. On sait que saint Augustin, le plus grand docteur de l'Église latine, professa dans sa jeunesse le néoplatonisme, et que, même après sa conversion, il conserva pour la doctrine de Plotin

[1] Rien ne prouve que Plotin ait eut en vue les chrétiens dans le neuvième livre de la deuxième Ennéade. Porphyre l'intitula lui-même Livre contre les Gnostiques. S'il avait été dirigé contre les chrétiens, nul doute que Porphyre, qui écrivit nominativement contre eux, ne lui eût donné ce titre. Il n'est peut-être pas inutile de remarquer à ce propos que Plotin fut l'intime ami de l'un des empereurs païens qui se montrèrent tolérants à l'égard de la nouvelle religion.

une prédilection toute particulière ; il alla même jusqu'à penser que cette doctrine était au fond moins étrangère au dogme chrétien qu'on l'imaginait vulgairement. Au ve siècle, Proclus soutint de son érudition et par la subtilité de sa dialectique la thèse des trois hypostases ; il ajouta de nouveaux développements à la théorie trinitaire ; il essaya de démontrer que la trinité est la loi de toute vie, et la conception trinitaire la loi de toute science.

Dans l'empire d'Orient les ouvrages de Plotin ne cessèrent pas d'être étudiés ; sa philosophie y fut cultivée sans interruption par les Pères et les Catéchistes de l'Eglise grecque, qui continuèrent d'interpréter philosophiquement les dogmes hébraïques au point de vue de la métaphysique platonicienne ; peut-être la dialectique des Ennéades contribua-t-elle indirectement à la déclaration du schisme de cette Eglise ? Au moins, la théorie trinitaire de Plotin, le rapport simple qu'il croit concevoir entre les trois hypostases, la subordination qu'il maintient absolument de l'âme à l'esprit, ressemble beaucoup sous d'autres noms à l'hérésie grecque.

En Occident, Plotin disparaît sous la barbarie du moyen-âge ; il reparaît avec Platon à la renaissance des lettres, sans exciter toutefois le même enthousiasme. Ce défaut de popularité s'explique : le style de Plotin est loin d'avoir la correction, l'éclat et la grâce qui distinguent celui du philosophe athénien ; une concision extrême qui va souvent jusqu'à l'obscurité, une multitude d'expressions abstraites et empruntées à une terminologie particulière, le rendent presque étranger à la littérature. D'autre part, la pensée de Plotin est presque insaisissable aux lecteurs peu exercés, à cause de la subtilité du point de vue métaphysique d'où elle se développe. Aussi n'est-ce pas comme métaphysicien, c'est surtout comme moraliste que Plotin fut recherché. Sa méthode contemplative et solitaire devait inspirer dans les ombres du cloître le lecteur chrétien ; sous les apparences d'une dialectique plus obstinée qu'exacte, il est facile de reconnaître que Plotin appartient à cette grande famille des âmes religieuses qui subordonnent la raison au sentiment, la science à la croyance et mettent la philosophie au service de leur foi. A ce titre, les Ennéades ont certainement contribué au développement de la philosophie ecclésiastique. Les solitaires de Port-Royal et de l'Oratoire, ces austères néoplatoniciens de l'Église chrétienne au XVIIe siècle, dûrent accueillir en secret un philosophe sceptique comme eux à l'égard des choses humaines, qui professe le mépris de l'action, la fuite du monde et le salut par la contemplation. N'est-ce pas le même esprit qui apparaît sous d'autres

symboles dans les dialogues métaphysiques et les méditations chrétiennes ?

Pour obtenir un compte exact de la doctrine de Plotin, il ne suffit pas d'en examiner les principes théoriques, il faut saisir sous ces principes eux-mêmes le sentiment qui a contribué à leur adoption.

Comme toute science, la philosophie ne peut être légitimement instituée que sur la double base de l'expérience et de la raison; la théorie de l'être humain, de son principe, de sa substance et de ses lois, devrait n'être que l'expression générale et l'interprétation rationnelle des faits de conscience, et l'art qui résulte de cette théorie ne devrait en être que l'application judicieuse aux relations et aux circonstances diverses de la vie. Malheureusement, il en est rarement ainsi : au témoignage de l'expérience générale et aux vérités de la raison, qui sont les seuls guides de la science, nous substituons souvent des croyances, dont tout le fondement est dans nos sentiments et dans nos dispositions particulières et, qui étant sans généralité, sont sans légitimité et sans autorité. Cette influence du sentiment sur la pensée est surtout fréquente dans la science philosophique, où l'individu lui-même est, primitivement du moins, le point de départ et l'exemplaire, le terme de rapport et de comparaison de toute la recherche. L'impartialité spéculative est plus difficile en philosophie que partout ailleurs, à cause du point de vue individuel dans l'origine, et par cela même toujours subjectif en partie de l'observateur, et aussi parce que, dans la spéculation philosophique, nous avons presque toujours la faiblesse de nous rechercher nous-mêmes. Nous demandons à tort à la philosophie ce qui n'appartient qu'à la religion; nous désirons une doctrine qui nous traduise et nous représente nous-mêmes à nos propres yeux, en se pliant à l'état de notre âme et à nos tendances particulières, plutôt que les principes impartiaux, généraux et inflexibles de la vie et de l'action humaines. De là, dans l'histoire de la philosophie, à la place de la philosophie elle-même, cette multitude d'écoles et de systèmes spiritualistes et matérialistes, idéalistes et sensualistes, dogmatiques et sceptiques, rationalistes et mystiques, qui expriment moins encore des points de vue divers de l'esprit que des tendances différentes de l'âme; le point de vue intellectuel y étant presque toujours la conséquence d'une disposition morale antérieure.

Cette remarque est particulièrement applicable à la philosophie de Plotin. La doctrine des Ennéades a pris naissance, s'est développée et constituée sous l'influence d'un sentiment exclusif, dont elle n'est que

l'expression théorique. Ce sentiment est le mysticisme[1]. Plotin est profondément mystique[2].

Dominé par une mélancolie fatale qui s'explique, si elle ne se justifie pas, devant le triste spectacle de la décadence de l'antique cité, Plotin conçut un profond dégoût des choses humaines. Il désespéra de son temps et finit par désespérer de l'humanité. Ce désespoir produisit nécessairement le mépris de l'activité humaine sous toutes ses formes. Que sert en effet d'agir? A quoi bon la science, l'action civile, l'industrie, si la condition de l'homme est désespérée, si le mal est nécessaire et incurable? Le seul parti conséquent à ce terrible dogme n'est-il pas la fuite du monde, la retraite et la solitude? et dans cette solitude, qui nous retranche de la vie sociale, quelle autre occupation sensée que d'affaiblir, par les moyens qui sont en notre pouvoir, la vie déjà mutilée qui persiste en nous? Évidemment il n'y a pas d'autre moyen de hâter le moment désiré de cette absolue séparation, qui est promise au contemplatif[3].

Une fois dans cette voie, la pensée de Plotin est frappée du vice de sa volonté : destituée du sens pratique, elle manque nécessairement de cette juste mesure que la raison impose à ses œuvres ; elle perd ce terme moyen organisateur sans lequel il n'y a rien de solide dans la science comme dans la vie. Les vérités les plus simples de la méta-

[1] Je suis loin de confondre le mysticisme avec le religion. Comme sentiment, la religion est le fond même de la conscience, la racine de la vie de l'âme, et la condition nécessaire de toute moralité; comme institution destinée à régulariser l'expression et à éclairer l'application de ce sentiment, la religion est respectable de tout le respect qui s'attache à la foi vivante et sincère qu'elle représente. Mère de la philosophie, dont elle suit les progrès et recueille inévitablement les fruits, la religion est, sous ce dernier titre, la forme essentiellement populaire de la théologie et de la morale; aussi nécessaire et plus efficace encore dans un état républicain que dans tout autre. Respecter les religions, c'est respecter le peuple. Personne n'est plus convaincu que moi de cette vérité; mais en même temps, je pense qu'il importe à l'intérêt de la religion elle-même de se distinguer nettement du mysticisme. Le mysticisme tel que je le définis ici, est un sentiment anti-religieux et anti-social, aussi contraire à la dignité de l'individu que nuisible à la prospérité publique, opposé de tous points à la véritable fin de l'homme. Il faut reconnaître, du reste, que l'Église l'a elle-même jugé ainsi ; après avoir semblé le tolérer au moyen-âge, lorsqu'il essaya de détourner le christianisme des voies éminemment sociales et pratiques de l'Evangile, elle finit par le condamner ouvertement comme une maladie morale désastreuse et une erreur dangereuse. Elle le poursuivit même jusque sous le nom du quiétisme, sa forme la plus mitigée, mais aussi la plus séduisante.

[2] Plotin n'est pas mystique dans la forme; il condamne la théurgie, la magie et l'idolâtrie. Sa méthode religieuse ne s'adresse qu'à la conscience et proscrit toute image. Il demeure psychologue et dialecticien jusque dans l'extase; son mysticisme est au fond même de son âme.

[3] I. I, 12.

physique et de la morale prennent à son regard un aspect étrange. Suscitée par le désespoir, et poursuivie obstinément comme un remède à la maladie qui lui donna naissance, sa spéculation s'égare dans les charmes trompeurs d'une contemplation de plus en plus passive, et finit par se perdre loin de la réalité, hors des voies fécondes de la science et de la vie morale, dans les vaines abstractions d'une fausse dialectique et dans l'exaltation solitaire, impersonnelle et stérile de la méthode extatique.

Plus on approfondira la philosophie de Plotin, plus on demeurera convaincu que son vice originel est dans la fausse idée qu'il s'est faite de la condition humaine. C'est pour satisfaire au sentiment mystique et pour lui donner l'apparence de la science, qu'il a institué sa théologie, sa psychologie et sa morale.

Comparée à l'idéal qu'il conçoit, la condition de l'homme est nécessairement et toujours actuellement imparfaite. Aux yeux du sens commun, ce contraste du réel et de l'idéal, de ce qui est et de ce qui doit être, se comprend et s'explique simplement, comme une conséquence inévitable de notre nature d'êtres créés, et en même temps comme une condition nécessaire du progrès qui est la loi de la création. Concevant d'une part qu'il ne peut y avoir qu'un seul et même être toujours actuellement parfait, qui est le principe même des êtres, nous concevons que tous les êtres créés, par cela même qu'ils sont créés, sont toujours plus ou moins imparfaits à l'égard du principe d'abord, dont la perfection est incomparable, et aussi à l'égard les uns des autres, par cela même que, étant plusieurs et à divers degrés de développement, ils se limitent réciproquement. D'autre part, comment l'humanité progresserait-elle et comment entraînerait-elle dans son progrès les êtres dont la destinée est associée à la sienne, si elle n'était pas mue incessamment par la conception toujours croissante d'un état idéal, dont la réalisation toujours progressive est proposée à son incessante et perpétuelle activité? Sans la conception de l'imperfection relative, la création est inintelligible; sans la conception d'un idéal à poursuivre, le progrès, qui est la loi de la vie dans la création, serait impossible. A ces deux réponses si simples et si claires faites spontanément à la question la plus élémentaire de la morale, le sens commun en ajoute une troisième qui ne l'est pas moins et qui en est le complément : c'est qu'il n'y a et qu'il ne peut y avoir de développement, de progrès, pour tout être créé, qu'à la condition de l'exercice de ses capacités; et puisque l'homme est un être essentiellement intelligent et libre, il est clair qu'il ne peut pas y avoir de progrès pour lui sans l'exercice éclairé et modéré par lui-même de ses

propres facultés. Le véritable et l'unique moyen du progrès et du perfectionnement humain, la seule voie du salut de l'humanité est donc le développement harmonique et régulier le plus complet possible de toute son activité dans tous les ordres de la vie : par la science dans l'esprit, par la pratique morale et l'institution sociale dans l'âme, par l'industrie dans la nature.

La vie, le progrès, le pouvoir sont au prix de l'action. C'est donc à l'action qu'il faut tendre et nous exciter, si nous voulons diminuer le mal et augmenter le bien de la condition humaine. Le travail dévoué est partout la véritable et l'unique méthode de la religion et du salut.

Ces principes, par lesquels le sens commun comprend avec son instinct infaillible la nature, la loi et le moyen de tout progrès sont si évidents, qu'il serait superflu d'y insister davantage ; il est clair d'ailleurs que la philosophie ne saurait penser sur tous ces points autrement que le sens commun ; sa seule supériorité est de savoir explicitement pourquoi elle pense ainsi.

Le mysticisme est loin de répondre avec cette simplicité et cette clarté du sens commun à la question de la nature, de l'origine, de la fin et de la destination de la vie humaine. Si l'on demande à Plotin quel est le sens et le but de cette vie, il répond, au nom du mysticisme, par une série d'hypothèses qui sont sans rapport à la conscience, étrangères à la raison et aussi inintelligibles en principe que stériles en fait.

Le prétexte de cette théorie imaginaire est l'imperfection de la condition humaine. Contemplant l'idéal, qu'il conçoit sans interpréter le sens et le but réel de cette conception, le mystique s'étonne d'abord de l'imperfection de la condition humaine; comme s'il pouvait y avoir plus d'un être parfait, comme s'il était possible de concevoir que l'homme obtienne quelque perfection avant d'exister et d'avoir agi à titre d'être personnel, comme si tout progrès vers la perfection pouvait être accompli sans l'effort intelligent et libre de la volonté humaine. S'exagérant ensuite le mal de cette vie, et niant avec une obstination toute systématique la loi si consolante du progrès, qui serait visible dans l'histoire de l'humanité, si elle ne l'était pas avant tout à la conscience de l'homme de bien, le mystique prononce dans son désespoir la condamnation absolue de la condition présente. Cependant cette condition elle-même est un fait, et, comme tout fait, elle demande son explication : si la vie actuelle n'est pas, comme le pense le sens commun, le moyen inévitable, unique par lequel nous allons d'un passé inconnu à un avenir inconnu aussi, mais certainement analogue et proportionné au présent; si elle n'a pas une signification

et une destination positive en elle-même indépendamment de la vie future, à l'égard de laquelle nous sommes nécessairement dans une complète ignorance, et qui doit raisonnablement cesser de nous préoccuper du moment que nous sommes convaincus qu'elle ne peut être que la juste conséquence de celle-ci ; si, en un mot, cette vie n'est pas un fait nécessaire et bon en soi, qu'est-elle? C'est ici que le mysticisme, cherchant à triompher de son propre aveuglement, apporte ses hypothèses inintelligibles et désastreuses.

Aux yeux du mystique, la condition humaine n'est pas seulement imparfaite; elle est complètement malheureuse; il y a plus, elle est radicalement mauvaise en elle-même et dans ses moyens, parce qu'elle est vicieuse dans son origine et dans ses résultats. Entraîné lui-même dans toutes les extrémités et dans les mêmes paralogismes qu'il avait reprochés aux Gnostiques, Plotin raconte comment la vie actuelle est le châtiment d'une volonté perverse : et d'abord, avant cette vie, nous habitions un monde parfait ; comme si nous avions la moindre conscience d'une vie antérieure, comme s'il était possible que nous eussions déjà vécu nous-mêmes, en tant que personnes intelligentes et libres, sans en avoir aucun ressentiment. Nous étions dans l'esprit divin comme autant d'essences absolues et parfaites, pures de toute âme, de toute nature, de toute matière; comme si nous pouvions concevoir l'être vivant hors de l'âme et de la nature, et aucune vie déterminée et particulière sans une matière qui la limite extérieurement ; comme si l'existence réelle, l'être et la vie des individus n'impliquait pas avec leur fondement substantiel et leur acte essentiel, qui, en effet, ne peuvent pas et ne doivent jamais être séparés de Dieu, leur production à certains égards et leur génération hors du principe lui-même. L'orgueil, dit Plotin, l'amour de l'action et de la distinction, à leur suite la différence première, essentielle, dont sans doute nous ne sommes pas les causes, si elle est essentielle, l'amour de soi, qu'il qualifie gratuitement d'insensé, le désir d'être et de pouvoir quelque chose par nous-mêmes, nous a précipités du séjour de l'éternelle béatitude dans cette prison de la génération, sous l'empire de la nature et de la mort[1] ; comme s'il pouvait y avoir d'autre bonheur pour un être moral que celui qu'il a conscience d'avoir mérité lui-même par l'usage rationnel et libre de sa propre activité; comme si la naissance et le choix de notre condition naturelle pouvait dépendre de notre volonté, qui

[1] Autant qu'il m'est permis d'intervenir en pareille matière, il faut se garder de confondre la vraie doctrines des églises chrétiennes avec ces rêveries alexandrines.

n'existait pas encore; comme si, enfin, il était possible de concevoir aucun progrès individuel sans une vie particulière, et aucune vie particulière et progressive sans la mort partielle et la régénération. Le bon sens se fatiguerait à suivre ces vaines hypothèses, suscitées par l'imagination chimérique d'un esprit qui a perdu l'intelligence et le sens réel de la vie. Tout cela est si extravagant, qu'il pourrait paraître étrange d'y insister davantage. On serait tenté parfois de soupçonner que le mystique nous cache à dessein une partie de son secret, et qu'il n'entend ses dogmes que dans un sens relatif et purement symbolique; mais est-il permis de mettre en doute sa sincérité, et de faire honneur à son intelligence au détriment de sa bonne foi ?

Quoi qu'il en soit, c'est sur ce roman de l'âme que Plotin fonde sa méthode religieuse et morale. Si la vie actuelle n'est rien qu'un pur accident, sans raison d'être et sans nécessité; si, en outre, cet accident est la conséquence d'une erreur, et si cette erreur est volontaire; en un mot, si vivre ici-bas c'est être déchu, il est évident que notre existence n'a plus ni signification, ni but en elle-même. L'objet de nos désirs n'est plus la vie, mais la mort; la mort, qui doit nous délivrer de cette prison du corps, nous soustraire à l'empire de la nature, aux affections trompeuses, aux devoirs tyranniques du monde et nous reporter au séjour éternel, qu'un instant de délire nous a fait abandonner. La principale occupation de cette vie, la seule conséquente à une pareille théorie est d'expier le crime d'être nés : il ne s'agit plus de nous exercer à vivre, il s'agit d'apprendre à mourir; car la vie est la mort et la mort est la vie : il faut nous sauver, il faut hâter notre retour à la céleste patrie et par les moyens directs de la mortification, et en retirant à la vie le concours attachant de notre activité personnelle. De là, les austérités systématiques de l'ascétisme, le mépris des arts et des institutions sociales, le dédain de la science, de la pensée active et de la raison. Résultat le plus élevé de la vie, expression sublime de l'activité, la science n'est pas sans cette même action personnelle, dont le principe est l'orgueil; la science est donc mauvaise par son origine même; elle ne l'est pas moins d'ailleurs par ses résultats : laissez la vie dans l'ordre intellectuel, elle reviendra dans l'ordre moral et physique; permettez la vie dans l'esprit, elle reparaîtra dans l'âme et dans la nature. Or, ce n'est pas dans la vie et dans l'action qu'il faut demeurer; il faut s'élever au-dessus de toute action et de toute vie; et pour cela il faut sortir de nous-mêmes. Le stoïcien dit : Abstiens-toi et rentre en toi; il faut dire : Abandonne-toi, renonce au

mouvement, à l'amour, à la pensée, à l'action sous toutes ses formes ; renonce à tout, rejette tout, rejette-toi toi-même et pousse à l'extase, image de l'éternelle consommation.

Telle est la pratique morale et religieuse qui résulte du sentiment mystique, une fois abandonné à lui-même : mais ce ne sont pas là les seules conséquences du mysticisme ; il engendre aussi ses conclusions spéculatives. De même que la théologie de l'unité absolue entraîne logiquement la pratique mystique, de même cette pratique et le sentiment qui l'inspire conduisent inévitablement à la doctrine théologique de l'unité absolue.

Essentiellement individuel et subjectif par son origine, le sentiment n'a pas de valeur par lui-même hors du sujet qui l'éprouve ; il n'a d'autre légitimité et d'autre autorité que celle que lui prête la raison, en tant qu'il accompagne des idées vraies et qu'il est d'accord avec la nature et l'ordre général des êtres ; c'est pourquoi la morale mystique, dépouillant en quelque sorte sa forme sentimentale, essaie de se justifier à ses propres yeux et de se faire accepter, en s'efforçant de démontrer par l'examen de la conscience et par la dialectique, qu'elle est conforme au véritable système de l'homme et qu'elle n'est que l'expression conséquente d'une psychologie exacte et d'une théologie légitime. Il appartenait à l'âme profondément sincère de Plotin de mettre le mysticisme en pratique, et à son esprit éminemment subtil de lui donner l'apparence d'une théorie philosophique. Si le mysticisme avait jamais pu s'établir dans la philosophie avec l'autorité de la science, c'eût été certainement par l'effort de Plotin. Seul, parmi les anciens mystiques, il a tenté de rattacher son sentiment à la métaphysique par une discussion libre et toute philosophique ; seul, il a compris que la morale impersonnelle ou supra-personnelle de la contemplation passive suppose en psychologie la doctrine de l'unité séparable et en théologie la théorie de l'unité absolue ; et qu'elle n'a de valeur rationnelle que par la preuve de l'une et la démonstration de l'autre [1].

Pourquoi le mystique cherche-t-il dans le désespoir de sa solitude, à échapper par l'oppression systématique de l'action personnelle aux conditions de la vie ? D'abord parce que, à la suite d'une dépréciation exagérée et d'une interprétation toute personnelle de la vie présente, il s'est laissé entraîner hors des voies de la conscience et de la raison, à cette étrange imagination ; que cette vie nécessairement infé-

[1] Toute méthode mystique qui ne s'appuie pas sur la métaphysique est illégitime et sans valeur. Tout mysticisme qui n'aboutit pas en psychologie à la doctrine de l'unité séparable, et en théologie à la théorie de l'unité absolue, est inconséquente.

rieure à la précédente, est une chute et une chute méritée, la dégradation primitivement volontaire d'un état parfait, le châtiment d'un crime qui se trouve à son origine, et qui est la cause même de notre existence. C'est avant tout sous l'influence de cette imagination que le mystique pratique le renoncement de la vie et de lui-même. Mais cette base ne suffit pas à l'établissement légitime de la pratique mystique; encore faut-il que le mystique montre dans la conscience générale et dans la raison elle-même le double fondement qui peut seul assurer à sa doctrine la légitimité qu'elle ne saurait avoir, tant qu'elle ne repose que sur un sentiment particulier et demeure l'expression d'une disposition personnelle. Le droit du mysticisme, comme celui de tout sentiment, n'est qu'à cette condition.

C'est précisément cette sanction indispensable de la conscience générale et de la raison que Plotin s'est efforcé d'apporter au mysticisme; il a tenté de lui donner la double autorité de la preuve et de la démonstration et de le faire ainsi passer de la foi dans la science, de la religion dans la philosophie. Cette tentative devait aboutir à deux conclusions principales, l'une psychologique, l'autre théologique. En effet, indépendamment du sentiment qui l'obsède, si le mystique aspire à sortir de la vie, ou, comme le dit Plotin, à s'élever au-dessus de toute action et de toute vie, c'est qu'il pense non-seulement qu'il lui est permis, mais encore qu'il lui est possible d'en être séparé; mais évidemment, cette possibilité d'échapper à la vie n'est elle-même réalisable qu'à une seule condition, savoir, que l'activité ne sera pas une propriété essentielle à notre être; s'il en est ainsi, s'il est vrai que nous puissions exister sans agir, soit par le mouvement, soit par le sentiment, soit enfin par la pensée qui exprime et implique, en les résumant, les deux modes précédents, si la conscience peut attester et en fait nous atteste jamais, ne fût-ce qu'une seule fois, un pareil état, il peut y avoir, il y a encore pour nous une certaine existence hors de l'action et de la vie, qui en est la conséquence. Suivant Plotin, cet état suprême est possible, et la preuve de cette possibilité est qu'il nous est donné d'y parvenir effectivement par l'exaltation de notre être. Forçant pour ainsi dire son âme à résoudre en fait le problème théorique de son esprit, Plotin analyse et décrit avec enthousiasme[1], cet état d'extase, où l'âme, dit-il, élevée au-dessus de tout

[1] Il faut voir dans l'original même, ces descriptions, qui, dans l'histoire du mysticisme, ne se retrouvent sous une forme aussi passionnée, mais peut-être moins pure, que sous la plume de la célèbre abbesse d'Avila.

mouvement, de tout sentiment, de toute pensée, de toute vie, transportée hors du monde et d'elle-même, sort de sa propre conscience et devient autre. De cet étrange phénomène, le philosophe mystique conclut que l'activité ne nous est pas essentielle, que nous pouvons être sans agir, que l'être humain est différent et réellement séparable de la force de conscience, et par conséquent que nous pouvons exister à titre de simples substances hors de tout attribut, de toute faculté, de toute action et de toute vie.

Je ne m'arrête pas à relever la double contradiction dans laquelle tombe Plotin, d'une part, en soutenant la réalité d'un phénomène qui par sa nature et sa définition exclut toute conscience, et d'autre part en prétendant fonder une doctrine générale sur un prétendu fait, qui en tous cas demeurerait toujours anormal et tout exceptionnel. Si la conscience périt dans l'extase, qui attestera cet état et comment peut-on le décrire? Si au contraire, comme l'induction et la raison portent à le penser, la conscience n'y est pas entièrement supprimée, il faut admettre que l'extase n'est pas autre chose que le résultat de l'extrême affaiblissement de l'activité personnelle et de la vie. On avouera dès lors qu'il y a plus que de la singularité à vouloir établir une philosophie sur cet état extraordinaire d'atonie morale et intellectuelle plutôt que sur l'état habituel et normal de la conscience. Il est aussi étrange de chercher dans l'extase le fondement de la science philosophique, qu'il le serait d'en faire le but d'une société régulière.

C'est du reste un caractère commun à tous les mystiques de s'annoncer comme seuls initiés à certains phénomènes extraordinaires, auxquels ils ont recours dans l'établissement et dans la démonstration de leur doctrine. Ils ne consentent pas volontiers à descendre au niveau de la conscience générale et à se référer dans l'interprétation des phénomènes aux principes de la raison ; en général, ils empruntent leurs principes à une sorte de révélation individuelle ; ils professent que la raison est impuissante à reconnaître et à démontrer la vérité principale[1] ; ils prétendent que l'aperception de cette vérité est due à l'exaltation de notre intelligence au-dessus de toute réalité et de toute pensée déterminée, de tout être et de toute raison. Suprapersonnelle quant à son sujet et quant à son objet, assujettie dans son exercice à des moyens surnaturels, n'atteignant son objet et son but qu'à des conditions surhumaines, cette capacité privilégiée que Plotin nomme théorie, contemplation, nous révèle ce qui est supérieur à l'être et à la raison. On conçoit combien cette prétention au privilége

[1] Voy. particulièrement VI, 9.

rend difficile l'appréciation des doctrines mystiques. Les philosophies franchement rationalistes qui n'ont d'autre appui que la conscience générale et la raison sont facilement appréciables. Comme elles font profession de se soumettre aux conditions communes de la science, et qu'à ce titre elles repoussent tout privilége et toute exception, elles sont vraies et exactes si elles sont conformes à la conscience générale et à la raison; sinon, elles sont fausses et incomplètes. Le mysticisme, au contraire, semble échapper par sa nature et son origine même à toute critique de l'expérience. A la critique générale il peut toujours opposer la révélation particulière des faits exceptionnels; à la critique de la raison, cette capacité gratifiée qui voit encore où la raison ne conçoit plus, ce degré suprême de la pensée où notre intelligence est confondue.

Il me suffit ici de remarquer que Plotin considère l'extase comme le plus haut degré de l'existence humaine. En conséquence de cette opinion, c'est à l'extase qu'il en appelle pour l'établissement et la confirmation du principe de sa psychologie. Il assure, au nom de sa propre expérience, que l'homme réduit à cet état d'unité et de simplicité parfaites, est encore, mais sans mouvement ni effort, sans détermination ni sentiment, sans pensée ni raisonnement, sans action, sans conscience et sans vie; d'où il conclut qu'il y a dans l'être humain une certaine unité séparable de la personne et qui est en elle-même, indépendamment de la substance et des facultés de la vie de conscience. Ainsi cette unité en soi n'est pas l'homme, mais le principe de l'homme, lequel est autre que l'homme lui-même. Tel est le point de vue original de la psychologie de Plotin.

Mais ce n'est pas tout : ce nouveau point de vue modifiait inévitablement toute la psychologie. Cette première division dans l'être humain de l'unité et de la personne elle-même, conduisait à la division analogue des éléments de cet être. En effet, de même qu'il a isolé l'unité de l'homme lui-même, de même et pour les mêmes raisons Plotin isole entre elles les diverses facultés de la personne humaine et les différentes fonctions de sa vie. La force de pensée, la force d'amour, la force de mouvement[1] ne sont pas les trois facultés corrélatives et contemporaines d'une seule et même cause personnelle, savoir, la cause humaine, qui les unit indissolublement et qui les applique instantanément dans tous les modes de son activité et dans toutes les

[1] Il faudrait dire Motion, au lieu de mouvement, suivant le sens primitif de Κίνησις. En effet, il ne s'agit pas ici du mouvement effectué, que nous nommons si improprement mouvement communiqué; il s'agit de l'action même de mouvoir rapportée à son principe.

relations de sa vie; ce sont, au contraire, trois forces séparables, trois essences différentes, chacune avec sa substance originale et propre.

D'ailleurs ces trois essences n'ont pas la même valeur; de plus, elles ne sont pas dans l'homme à des titres égaux.

Suivant Plotin, la force de mouvement n'est pas une véritable essence. La force motrice, comme le corps, son effet, n'a rien de réel en soi. La végétation n'est que le résultat de l'amour et de la pensée, faux amour du reste et pensée égarée; la force motrice elle-même n'est que le produit de la volonté et de la raison. Ainsi, non-seulement la force motrice est séparée dans l'homme de la force d'amour et de pensée; mais en outre cette force n'a pas de substance.

La raison et la volonté sont deux forces réelles et substantielles; aussi, à l'exclusion de la vie naturelle, qui est artificielle et tout empruntée, la vie intellectuelle et la vie morale sont-elles deux vies essentielles, parce qu'elles proviennent de causes réelles et de substances véritables. Toutefois l'amour est le résultat de la pensée, la volonté, le produit de la raison; et ainsi, la vie morale n'est essentielle que parce qu'elle procède de la vie intellectuelle qui est la vie première, et la volonté n'est une essence que parce qu'elle procède de la raison, qui est la première essence, l'être lui-même, sous l'unité absolue, son principe.

Conséquemment, Plotin conclut que la force motrice n'est pas essentielle à l'être humain. Le mouvement ne relève à aucun titre de nous-mêmes; et comme la force motrice n'est pas d'ailleurs fondée en substance, la vie naturelle n'est qu'un phénomène accidentel et tout extérieur à l'homme. La vie de l'homme est tout entière avec son être, dans l'amour et dans la pensée; par conséquent la vie naturelle est séparable de l'homme et l'homme lui-même est séparable de cette vie. La vie naturelle n'est pas seulement progressive et perpétuelle dans l'homme; elle est entièrement supprimable, et lorsqu'elle est supprimée l'être humain est encore tout entier. Bien plus, l'être humain n'est parfait et sa vie n'est complète que par la suppression de la vie naturelle : l'homme ne peut être et vivre véritablement qu'en dehors de la nature.

Il suit de là, que la volonté et la raison seules sont essentielles à l'homme. Mais ces deux forces substantielles, différentes d'ailleurs et séparables, ne sont pas en nous au même titre : toute notre activité personnelle consiste dans la volonté. Sans doute la raison est aussi en nous, en tant qu'elle accompagne la volonté; mais elle n'est pas en nous comme la volonté. L'acte volontaire est en nous comme dans sa cause même, de sorte que la volonté n'est que nous-mêmes voulant;

la raison apparaît en nous comme dans son sujet, mais sa substance tout intelligible, établie hors de la sphère des sens et de notre conscience, est au-dessus de nous-mêmes. Antérieure et supérieure à l'homme, la raison l'éclaire sans jamais se confondre avec lui.

De ce que la volonté est ainsi subordonnée à la raison, comme la force motrice l'est à la volonté, Plotin conclut que la raison et la volonté sont, comme la volonté et la force motrice, deux éléments différents, et séparables en principe; de plus, de même qu'il voit dans la force motrice le produit subordonné, mais séparé de la volonté, de même il voit dans la volonté, le produit subordonné et séparé de la raison.

Ainsi, trois éléments, deux véritables, l'autre seulement apparent, sous l'unité principale; la raison, la volonté, puissances essentielles, la force motrice, puissance toute phénoménale, isolées en elles-mêmes et produites successivement l'une par l'autre d'une seule et même unité séparée, qui est le principe humain en soi, telle est la définition que Plotin donne de l'homme.

La théorie universelle de Plotin sur toute l'existence résulte de ce système général de l'être humain.

1° La force motrice ne tient pas à l'homme lui-même; elle a donc une autre substance. Cette substance est la nature. Mais la force motrice n'est pas essentielle dans l'homme; la nature n'est donc pas une véritable substance, c'est-à-dire, une hypostase : de même que la force motrice et le corps, produit tout phénoménal de cette cause sans réalité propre, sont absolument hors de l'être humain, de même la nature et la matière, sujet seulement apparent de cette fausse substance, sont absolument hors de la véritable existence. La matière est le non-être par opposition à l'être; l'existence et la vie naturelle est la fausse existence et la fausse vie par opposition à l'existence et à la vie surnaturelle qui est à elle seule toute l'existence, toute la vie véritable et parfaite.

2° Dans toute l'existence, comme dans l'être humain, la nature n'est qu'une fausse substance, la vie naturelle qu'une fausse vie, et le corps n'est qu'un faux produit : tout cela peut et doit être supprimé; car au delà commence la véritable existence.

La volonté est essentielle à l'homme; bien plus, c'est dans la volonté elle-même qu'est l'essence de l'homme, « car l'homme n'est un principe que par la volonté; » mais si l'homme est le principe de la volonté, il n'est pas le principe, il est seulement le sujet de l'amour : l'amour a son principe dans une substance générale, et comme telle, supérieure à l'individu humain, laquelle propose à la volonté sa loi.

Cette substance est l'âme elle-même. L'âme est, au-dessus de la volonté, le principe de l'amour, comme la nature est, au-dessus de la force motrice, le principe du mouvement; mais la nature n'est qu'une fausse substance, de même que la force motrice n'est qu'une cause imaginaire; l'âme au contraire est une véritable substance, de même que la volonté est une cause véritable. L'âme est la vie en soi, vie essentielle et vraie dont la nature, la vie naturelle et ses produits ne sont que les symboles artificiels, les manifestations extérieures et accidentelles, les phénomènes passagers. A l'exclusion de la nature, l'âme est donc la vie essentielle et à ce titre elle est hypostase.

3° Mais la volonté est dans l'être humain subordonnée à la raison, dont elle est produite; l'homme n'est pas d'ailleurs le principe de la pensée, non plus qu'il n'est le principe de l'amour. Il y a donc dans l'existence universelle une substance générale qui est le principe de la pensée, comme il y a une substance qui est le principe de l'amour. Le principe de la pensée est l'esprit; de même que la volonté procède de la raison, de même l'âme émane de l'esprit. L'âme est la vie en soi; l'esprit est l'être lui-même, dont l'âme est la vie essentielle. Ainsi, l'esprit est, supérieurement à l'âme, une substance véritable aussi, mais différente de l'âme, hypostase séparée en soi de l'âme elle-même et constituant une région isolée dans l'existence, savoir, la région des esprits purs; comme l'âme constitue la région des âmes, comme la nature semble constituer la région des forces apparentes.

4° Enfin la force motrice, la volonté, la raison, ne sont pas tout l'homme; au-dessus de ces facultés qui constituent sa vie à des titres divers, il y a l'homme lui-même, l'homme en soi, unité différente et, suivant Plotin, séparable de cette vie, de ces facultés et de leurs produits, unité supérieure à toute force et à tout mouvement, à toute volonté et à tout amour, à toute raison et à toute pensée, principe du raisonnement; et par le raisonnement, de la détermination; et par la détermination, du mouvement. La nature, l'âme, l'esprit ne sont donc pas toute l'existence; leur union même ne constitue pas tout l'être. Supérieurement à la nature, à l'âme et à l'esprit, hors de ces substances, étranger à tout mouvement, à tout amour, à toute pensée, supérieur à toute vie, à toute activité, à toute volonté, est le principe même de toute l'existence, retiré en soi-même dans sa parfaite indifférence, dans la félicité suprême de sa solitude et de sa suffisance absolue. Le principe suprême est Dieu lui-même, principe de l'esprit, par l'esprit de l'âme et par l'âme de la nature, principe de toute essence, de toute activité, de toute vie, sans essence lui-même, sans activité, sans vie, dont tout émane successivement par un mouvement néces-

saire, auquel il ne prend lui-même aucune part, de même que la pensée et l'amour procèdent naturellement de l'homme supérieur, lequel demeure immobile et inactif en soi au-dessus de la vie dont il est le spectateur indifférent.

Telle est la théorie générale qui sort du système psychologique de Plotin. Le dernier terme de cette philosophie est, comme on le voit, parfaitement conséquent à son point de départ; la théologie n'y est que l'expression de la morale; à l'extase, il fallait un Dieu hors de tout.

Ainsi la philosophie des Ennéades s'est formée et développée par un double mouvement : d'une part, la pratique mystique a conduit Plotin à la doctrine de la séparation de l'essence humaine et de l'unité divine absolue; d'autre part, cette double doctrine le ramène en l'y confirmant à la pratique mystique.

Il suit de là, qu'il y a deux manières de réfuter le mysticisme de Plotin : on peut ruiner sa doctrine en montrant l'extravagance de l'opinion qui lui sert de base; on peut renverser cette opinion en montrant l'erreur de la doctrine qui la soutient.

Ce serait une œuvre d'un haut intérêt, de faire voir par le simple bon sens, combien le dogme du néant de l'homme et de la vie actuelle, professé par le mystique, sous l'influence fatale du sentiment qui l'obsède, est inexact et irrationnel en principe, impie, immoral, désastreux dans ses conséquences. Il suffirait pour cela de développer avec simplicité les raisons que j'ai indiquées plus haut.

D'abord l'opinion du mystique, touchant la condition humaine, est évidemment fausse par son exagération même. L'humanité n'est pas ce qu'elle devrait être et, par suite, toute sa condition actuelle n'est pas ce qu'elle pourrait être; cela est incontestable : mais encore l'homme est-il quelque chose en lui-même, et peut-il quelque chose par lui-même, et la vie humaine n'est pas seulement le moyen du bien; elle a aussi quelque chose de bon en elle-même. S'il en est ainsi, toute recherche du bien en dehors de l'humanité, toute tentative de progrès et de salut, qui n'a pas son point de départ dans la condition actuelle et son moyen dans notre action personnelle, est chimérique; essayer d'échapper à la condition humaine et aux devoirs de la vie sociale, est une entreprise dont l'inutile tourment est loin d'être compensé par les joies sombres de je ne sais quel voluptueux égoïsme. Quel que soit son prétexte, stoïque ou mystique, la morale de l'inaction est au moins insensée.

D'ailleurs le dogme du néant de l'homme ramène inévitablement à cette dangereuse confusion du panthéisme, qui est son principe ca-

ché [1] : si l'homme n'est rien qu'un vain phénomène, comme les produits de la nature ont encore moins de réalité propre, il est clair que Dieu est tout ce qui est, et qu'il n'y a pas d'autre être, ni d'autre vie que l'être et la vie de Dieu. De là cette conséquence idéaliste [2], qu'il n'y a rien de réel, hors de Dieu lui-même : la morale mystique engendre donc un dogme extravagant.

Si l'on examine ensuite la théorie par laquelle le mystique essaie de donner à son système l'apparence d'une conclusion rationnelle, l'hypothèse d'une vie parfaite, antérieure à celle-ci, est tout à fait imaginaire. Nous n'avons conscience d'aucune vie antérieure à la vie présente. Si cette vie avait été celle d'un être intelligent et moral, tel qu'est l'homme, il est impossible de concevoir qu'il ne nous en soit resté aucun souvenir. Qu'est-ce d'ailleurs que cette vie parfaite dans l'origine, à laquelle le mystique s'efforce de revenir? S'il s'agit de la perfection absolue, elle n'appartient, elle ne peut appartenir qu'à Dieu seul. S'agit-il de cette perfection relative et comme telle essentiellement progressive, à laquelle l'homme s'élève par son propre effort sous la sanction intime de l'acte divin? cette sorte de perfection ne peut s'accroître qu'avec le développement de la vie humaine. Il est donc au moins contradictoire d'imaginer que le progrès de l'homme, comme de tout être créé, s'effectue, pour ainsi dire, du présent au passé par le retour à l'origine; il faut croire au contraire, conformément à la raison, que tout progrès se fait du passé au présent et du présent à l'avenir, du commencement à la fin; ou plutôt parce qu'il n'y a de commencement et de fin qu'au sens divisé et particulier, le seul dogme rationnel que l'humanité puisse professer sur elle-même, est celui d'une incessante progression vers le but attrayant que Dieu propose à ses efforts : l'étrange idée d'un progrès tout rétrospectif est une chimère et un contre-sens [3].

Enfin, il serait facile de montrer que dans ces vaines hypothèses, le mystique ne s'entend même pas avec lui-même; cet état éternel, parfait, invariable, ce repos absolu et sans action, qui aurait été la

[1] Consultez, en dehors de la philosophie, les lyriques mystiques et en général tous les écrivains dogmatiques, qui se sont prononcés contre la liberté humaine, vous n'en trouverez pas un qui ne soit panthéiste, même à son insu.

[2] Il y a une sorte d'affinité naturelle entre le mysticisme et l'idéalisme. Pour ne parler que de leur conséquence, l'un et l'autre aboutit au panthéisme; seulement, le mysticisme est la méthode sentimentale, et l'idéalisme est la méthode intellectuelle, qui conduit à cette doctrine extravagante.

[3] Toutefois cela n'est vrai qu'au sens absolu et général. En un sens relatif et particulier le dogme du retour peut recevoir une interprétation métaphorique, exacte et logique. Mais alors ce n'est plus le dogme Alexandrin.

condition de l'homme avant sa chute en ce monde, est la négation de la vie elle-même. Comment la vie serait-elle sans l'action de l'être vivant? Dieu lui-même ne vit, ne possède la vie en soi, ne la produit et ne l'entretient perpétuellement hors de soi, que parce qu'il est essentiellement actif et qu'il agit éternellement. Quant aux êtres particuliers, ils ne peuvent pas non plus vivre sans agir; c'est à la condition d'agir eux-mêmes qu'ils entrent dans la vie et qu'ils s'y maintiennent: tout être incapable d'action, s'il en est un seul de ce genre, est par cela même incapable de vie; l'être actif seul peut donner et recevoir la vie.

Il y a plus, il est impossible de concevoir l'existence d'aucun être particulier, sans concevoir que cet être existe et vive en quelque façon hors de Dieu, son principe. Sans cesser de se rapporter intimement à Dieu par sa substance même et par son acte essentiel, il est nécessaire que tout être soit en même temps hors de Dieu par son essence et son activité propre: tout être est toujours en Dieu; mais toujours différent et distinct de Dieu, toujours uni à Dieu, il n'est pas, il ne peut pas être confondu avec lui. La consommation d'un être en Dieu serait son anéantissement; imaginer une existence et une vie tout en Dieu, c'est imaginer un être qui n'est pas, qui ne vit pas, ou qui, après avoir existé et vécu réellement, a cessé absolument d'exister et de vivre; deux imaginations également contradictoires. Exister c'est, pour un être particulier, être établi substantiellement en Dieu et en même temps être en soi et agir par soi-même; c'est vivre pour Dieu, hors de Dieu. Exister c'est, pour nous, être et demeurer nous-mêmes sous le principe divin, c'est agir raisonnablement et librement par nous-mêmes, et nous développer ainsi sous la loi de Dieu. Le ciel de l'homme n'est autre que la science, l'amour et la force dans la vertu.

Que signifie dès lors ce malheur de la production des âmes hors de Dieu, ce crime de la distinction, ce péché de la naissance, qu'il faut expier et prévenir par le mépris du monde, par le renoncement de la vie actuelle, par l'abandon des devoirs domestiques, civils et sociaux, par l'abnégation absolue et le rejet de nous-mêmes, par l'aspiration vague, inactive, impersonnelle, finalement par l'absorption et la consommation en Dieu? Si nous étions primitivement en Dieu, confondus avec lui, nous n'étions donc pas produits, nous n'existions pas encore nous-mêmes, et alors nous n'étions pas réellement; car être réellement, c'est pour l'homme se distinguer non-seulement de la nature, mais de Dieu lui-même : une vie impersonnelle et sans conscience dans un être actif et intelligent, est une contradiction; et l'hypothèse d'une existence particulière tout en Dieu, sans rapport à l'humanité

et hors de la nature, n'est qu'une confusion puérile. D'autre part, si notre action personnelle est, après l'acte de Dieu, l'unique moyen de notre progrès à la fois particulier et général dans la vie de l'âme et de la nature, comment cette action serait-elle mauvaise en elle-même ? et si notre apparition en ce monde, qui ne dépend pas en principe de nous-mêmes, est à quelques égards la suite involontaire de notre activité propre, pourquoi la génération serait-elle odieuse, et comment la naissance serait-elle un péché d'origine? Enfin, pourquoi Dieu qui nous a produits hors de lui, voudrait-il nous anéantir en nous absorbant en lui-même? Que gagnerait-il, que nous ferait-il gagner à cette consommation[1] ? Dieu ne peut pas se mettre lui-même à notre place. Il ne peut pas, il ne veut pas faire ce qui ne dépend que de nous-mêmes. Si le but de Dieu est de recueillir de la vie humaine des personnes intelligentes et libres, et si le moyen de la personnalité, de l'intelligence fondamentale et de la liberté, est la vertu, il ne peut pas être vertueux pour nous; il ne peut pas faire que nous devenions ce que nous n'avons pas mérité d'être. La loi de notre vie est le progrès, la condition du progrès est l'effort tout personnel de la vertu. Dieu ne peut donc pas nous créer tout parfaits, et mettre à l'origine le prix de la vie qui est la fin. Forts ou faibles, il nous laisse à nous-mêmes, sans nous abandonner, parce que nous sommes ses coopérateurs indispensables dans la création morale[2].

Toutes ces hypothèses alexandrines, qui se présentaient comme autant de mystères transcendants, sont donc tout simplement inintelligibles; mais ce n'est pas là leur plus grand défaut. La moindre atteinte portée à la raison est certainement un grand mal; dès que la raison est attaquée dans l'un de ses principes, le regard de l'esprit se trouble, et bientôt l'intelligence tout entière est pervertie. C'est pour cela sans doute que le péché contre l'Esprit est un crime. Mais que faut-il penser d'un dogme dont les conséquences sont immorales et désastreuses ?

L'homme étant un être actif par soi-même, constitué à la fois dans la nature, dans l'âme et dans l'esprit, dont il est la triple expression, il est clair que son bien tout entier est attaché au développement

[1] Plotin invoque parfois le témoignage des théologiens et leurs mystères. Voy. n. 292, 298, 321, 380, 547. Il cite à l'appui du dogme de la consommation en Dieu, la fable de Saturne qui ne permet pas que ses enfants soient nourris par Rhéa, et qui les dévore après leur naissance. Ni Plotin, ni ses successeurs qui sacrifièrent de plus en plus la philosophie à la théologie populaire, n'ont pénétré le sens véritable qui est caché sous l'expression métaphorique de cette fable. Entre la production du néant et la réduction au néant, il y a un milieu réel.

[2] Voy. S. Paul, II Corinth. XII, 9, 10 ; VII, 10.

légitime et harmonique d'une vie à la fois naturelle, morale et intellectuelle, modérée par la force personnelle; il est évident dès lors que les moyens uniques de ce triple développement auquel le bien de l'être humain est lui-même subordonné, sont l'industrie, par laquelle nous modérons le mouvement; la pratique morale et l'institution sociale, par laquelle nous réglons l'amour; la science, par laquelle nous ordonnons la pensée. Ajoutez que, pour obtenir sa sanction véritable, l'effort humain doit avoir son principe dans le motif religieux, qui est le fondement désintéressé de toute véritable moralité, et vous aurez, suivant la définition exacte de l'homme, la formule complète de ses devoirs. Cette philosophie n'a rien d'extraordinaire sans doute, mais elle est vraie du moins et conforme au sens commun.

A cette morale commune que substitue le mystique? A l'activité, il substitue partout l'inertie; à l'industrie, l'abandon et le mépris de la nature; à l'exercice de la vertu, qui n'est pas sans la pratique religieuse des devoirs de la vie domestique, civile et sociale, la fuite du monde, la solitude, l'amour sans objet réel, sans application déterminée et l'oppression systématique de la volonté; aux recherches positives de l'expérience, au développement actif de la raison, qui assurent le progrès solide et régulier de la pensée, une contemplation passive, vague, improductive, livrée à tous les hasards du sentiment; et tout cela, pour aboutir aux joies impersonnelles, aux voluptés solitaires de l'extase, image de cette éternelle consommation, qui est la sublime espérance du mystique.

On avouera qu'il est difficile de comprendre comment cette méthode, qui rompt tous les liens de la fraternité humaine et qui aspire à l'anéantissement de la volonté, où réside l'homme lui-même, peut contribuer au progrès de l'humanité.

En donnant à ces raisons un développement suffisant, on démontrerait facilement aux yeux du sens commun que le mysticisme est une aberration funeste, et l'on ferait justice de ce triste dogme, qui fait le supplice et le charme des âmes malades.

L'autre moyen de renverser le mysticisme alexandrin est de réfuter directement la doctrine à laquelle il aboutit : si cette doctrine, destinée à donner quelque apparence rationnelle à la pratique mystique est fausse, il est clair que cette pratique elle-même, qui n'est autre chose que son application à la vie, est illégitime. Je suivrai cette méthode dans les observations qu'il me reste à présenter sur la philosophie de Plotin, parce qu'elle est plus directe, plus philosophique et plus conforme au dessein principalement métaphysique de cette étude.

A juger rigoureusement, je ne vois dans la philosophie de Plotin

aucun principe qui soit parfaitement exact. Tout en rendant justice à l'intention sincère et profondément religieuse qui l'a suggérée, je pense que la théorie des hypostases est fausse : aucune des conceptions qu'elle renferme n'est rationnelle ; aucun de ses éléments ne peut être maintenu dans l'ordre qui lui est assigné.

Toute l'erreur de cette théorie vient de la méthode qui a présidé à son établissement : cette méthode illégitime engendrant un point de vue exclusif a donné naissance à une thèse dialectique contraire au témoignage de la conscience ; à son tour l'application forcée de cette thèse aux idées de la conscience et aux conceptions de la raison a produit la psychologie fausse et la théologie inexacte qui servent de fondement à la morale et à la religion du mysticisme.

1° L'axiome de la méthode idéaliste, adoptée par Plotin, est que l'ordre intellectuel et l'ordre réel se correspondent exactement, de telle sorte que les idées et les rapports de la pensée représentent terme pour terme les éléments et les lois de la réalité. Cet axiome reconnu par Socrate dans la définition de la pensée scientifique, appliqué par Platon dans la théorie des idées[1], est incontestable en lui-même : si, d'une part, le principe de la pensée et le principe de la réalité sont au fond un seul et même principe ; si, d'autre part, l'idée complète est l'expression exacte d'un être, il est évident que les éléments et les lois de la pensée expriment nécessairement les lois et les éléments de la réalité. Ainsi, le système des idées est en un sens l'exemplaire primitif et en un autre sens la représentation ultérieure du système des êtres ; la nature n'est que l'expression sensible des lois intelligibles de l'esprit. Réduite à ces termes, cette conception de la correspondance de la pensée et de la réalité est d'une vérité évidente : l'idée de la science n'a pas d'autre fondement.

Mais il y a loin de cette conception à la conclusion sur laquelle Plotin établit toute sa méthode dialectique : de ce que la pensée correspond en principe à la réalité, il ne suit nullement que toute pensée ait cette propriété. La pensée ne correspond à la réalité qu'à la condition d'être vraie, et la vérité de la pensée suppose l'exactitude des idées et la légitimité des raisonnements : si les idées ne sont pas exactes, la pensée est chimérique dans ses éléments ; si les raisonnements ne sont pas légitimes, la pensée est irrationnelle dans ses rapports ; dans les deux cas, elle est fausse.

Les sentiments et les idées de conscience qui servent de base expérimentale à la doctrine de Plotin ne manquent pas d'exactitude. A

[1] Voyez l'Introduction.

l'exception de l'état d'extase, dont la description ne peut être vérifiée communément, l'histoire des phénomènes psychologiques, contenue dans les Ennéades, est généralement conforme au témoignage vulgaire. De plus, les inductions immédiates qui en résultent relativement à l'essence, à l'origine et à la destinée de l'âme, s'accordent avec le sens commun. Plotin est même plus fermement psychologue que les philosophes anciens; il semble avoir reconnu plus nettement que la psychologie est la base réelle de la philosophie, et que celle-ci est déjà tout entière à l'état élémentaire dans la connaissance de l'âme[1].

Mais si les observations et les idées de Plotin sont exactes, les rapports qu'il suppose entre ces idées et les conceptions sur lesquelles il établit sa théorie sont illégitimes. Le vice de la théorie de Plotin remonte originairement à une proposition qui est le point de départ de toute sa dialectique. Cette proposition est que toutes les distinctions faites dans l'ordre intellectuel correspondent à autant de divisions analogues dans l'ordre réel. Ainsi, tout élément et tout principe abstrait de la pensée représente un élément et un principe de la réalité dans le même ordre et suivant la même loi; l'analyse de la pensée est en même temps celle de la réalité; le système de nos idées et de nos conceptions, poussées jusqu'à l'extrême limite de l'abstraction, exprime nécessairement le système général de la Vie et de l'Être. Or, dans la pensée, l'abstrait est en quelque façon distinct du concret; dans la réalité, le simple est donc absolument différent du composé. Dans la pensée, l'abstrait est en quelque façon antérieur au concret; dans la réalité, le simple est donc absolument antérieur au composé. Ainsi, absolument différent du composé, le simple en est aussi absolument séparé.

Cette proposition est fausse; nous pouvons, comme il nous arrive souvent, supposer dans l'ordre intellectuel des distinctions inexactes qui ne correspondent nullement aux divisions de l'ordre réel. Nous ne faisons ainsi qu'imaginer un système abstrait sans vérité et sans valeur objective. Sans doute le système de la pensée exprime en principe le système de la réalité, et l'ordre intellectuel exactement analysé est la représentation idéale et même la loi de l'ordre réel; mais si cette analyse de la pensée est inexacte et arbitraire, si elle n'est entreprise que pour donner quelque apparence de raison et de science à un sentiment illégitime lui-même et à un dogme erroné, elle ne produit nécessairement qu'une doctrine chimérique. C'est le

[1] IV 8, 1 et pass.

cas de toutes ces vaines abstractions, réalisées, personnifiées, pour ainsi parler, et divinisées, qui sont à la métaphysique et à la théologie ce que les idoles sont à la religion et à la morale.

C'est aussi, si je ne me trompe, le cas de la doctrine de Plotin. « Dans la pensée, dit-il, l'abstrait est distinct du concret. » Oui, mais pour être distinct du concret, l'abstrait n'en est pas isolé; car c'est du concret lui-même que l'esprit dégage l'abstrait. « De plus, l'abstrait est antérieur au concret. Cette antériorité est purement logique; en fait, l'abstrait implique le concret, qui lui est relatif et subordonné. Ainsi, tout en demeurant distinct du concret, l'abstrait n'en est pas isolé et lui est contemporain. Par conséquent, dans la réalité, le simple n'est pas absolument distinct ni absolument séparé du composé; il lui est au contraire toujours uni et toujours présent.

Le principe de la méthode suivie par Plotin est donc faux. Dès lors, la thèse dialectique qui résulte de cette méthode ne peut être rationnelle.

Les idées d'unité, de nombre et de multitude sont distinctes dans la pensée ; il y a donc dans la réalité l'un, le nombre et la multitude en soi. L'un lui-même est le principe de l'existence; le nombre est l'être; la multitude est le non-être. Simple et absolu, parce qu'il est l'un en soi, le principe ne contient rien, ni substances pour les êtres, ni causes pour les vies, ni rapports, ni relations. Toujours composée, indéfiniment divisible et toute relative, la multitude elle-même, pur non-être, ne possède rien non plus, ni attributs, ni propriétés. Mais l'être étant essentiellement nombre est complexe. La pensée distingue en effet dans l'être, l'essence elle-même et la vie; la vie et l'essence diffèrent donc en réalité et sont réellement séparables. Ainsi, le non-être, multitude indéfinie, faux produit; la vie, nombre extérieur, produit de l'être ; l'être, nombre intime et substantiel, produit de l'un ; l'un en soi, supérieur à tout être et à toute vie, principe suprême, absolu ; tels sont les termes de la thèse dialectique auxquels Plotin rapporte tous ses raisonnements métaphysiques.

Cette thèse est chimérique, parce qu'elle n'est fondée que sur des abstractions illégitimes.

1° D'abord, qu'est-ce que cette multitude indéfinie qui n'est qu'un non-être? Par l'hypothèse de la suppression de toute limite positive, nous arrivons à une sorte de conception négative d'un sujet indéterminé à tous égards. Mais cette suppression n'est qu'une hypothèse, et l'abstraction de la pensée ne change en rien la réalité. Y a-t-il dans la réalité un sujet indéterminé, existant en soi, à part de tout attribut et de toute propriété ? Evidemment non. Toute existence réelle est ac-

tuellement déterminée et implique une forme dans une substance Dans la pensée nous pouvons, par abstraction, distinguer l'idée et la conception; mais dans la réalité la forme et la substance ne sont pas pour cela séparées. Par opposition au nombre, le sujet indéterminé est conçu comme multitude indéfinie. Existe-t-il une multitude indéfinie? y a-t-il une réalité qui ne soit naturellement déterminée dans ses éléments et dans ses parties? Par opposition à l'être, le sujet indéterminé est conçu comme non-être. Mais le non-être absolu n'est pas; l'existence du néant est une contradiction. Quant au non-être relatif, il est quelque chose du moment qu'il n'est non-être que relativement. Tel être n'est pas ce qu'est un autre d'un genre différent, ou bien il n'a les attributs et les propriétés de son genre qu'à un degré beaucoup moindre que tout autre; mais encore est-il quelque chose lui-même et possède-t-il ces attributs et ces propriétés à un certain degré. A bien réfléchir, cette conception du non-être relatif, dans laquelle les philosophes anciens ont mis toute la subtilité de leur esprit, n'est guère mieux fondée que le néant absolu de quelques métaphysiciens modernes. Le néant absolu n'est rien; le non-être relatif est quelque chose, une limitation positive dans les êtres comparés.

2° D'autre part, comment la vie est-elle séparée de l'être? La vie et l'être sont deux termes distincts pour la pensée, mais non pas essentiellement différents, ni moins encore séparés en réalité. Absolument et simplement, la vie n'est pas autre chose que l'être vivant ou mieux agissant, parce qu'il est essentiellement actif. La vie est l'acte de l'être, acte réellement inséparable de lui-même, parce qu'étant essentiellement actif, il n'est pas sans agir. Relativement, au point de vue des existences particulières et nécessairement complexes, la vie n'est pas sans doute identique aux actions de ces êtres; car elle a ses conditions extérieures et supérieures; elle réside en principe dans l'être dont elle est l'acte. Toutefois, elle n'est pas séparée de ces êtres, et ces êtres ne sont pas séparés d'elle; car l'action de ces êtres est elle-même la condition de son apparition en eux, suivant le mode et la loi de leur genre. Par exemple, l'homme ne vit par lui-même sous aucun mode de son activité; néanmoins, la vie n'apparaît en lui qu'autant qu'il agit lui-même. De plus, cette vie associée à l'action de l'homme n'est pas séparée de lui, bien qu'elle ne relève pas en principe de lui-même; elle lui est, au contraire, intimement unie; il n'est pas elle, il la possède seulement, mais il la possède inséparablement; et même, il se l'approprie en quelque sorte par l'habitude.

Ainsi, la vie elle-même n'est dans l'être que son acte inséparable; et dans les êtres particuliers la vie communiquée et reçue, la vie

relative n'est que la conséquence nécessaire et la suite naturelle des actions légitimes et normales de ces êtres, dont elle est l'expression perpétuelle, inséparable aussi, mais variable, progressive comme leur action, et à ce titre relativement visible et invisible. La vie elle-même est dans l'être principal son acte indéfectible, immuable, universel; la vie dans les êtres produits est ce même acte du principe, toujours présent et associé aux actions régulières des êtres [1], auxquels il ne peut pas manquer et qu'il suit inévitablement dans leurs progrès. En tout cas, la vie est donc inséparable de l'être. La séparation de la vie et de l'être n'est donc pas intelligible, parce qu'elle est contradictoire à l'idée et à la définition même de la vie.

3° La séparation de l'être et du principe n'est pas moins irrationnelle. C'est dans le dogme de cette séparation qu'apparaît surtout le vice de la méthode idéaliste. Empruntant la terminologie des Pythagoriciens, dont il cherchait à s'approprier la philosophie pour en faire un des éléments de sa théorie des idées, Platon avait distingué l'un du nombre et de la multitude; le principe, de l'être; la substance, de la cause; le sujet, de la forme [2]. C'est ainsi qu'il parle du principe de la vie, du Père de la cause, du Père et du Fils. Mais en établissant la distinction de ces deux termes, Platon n'avait jamais prétendu qu'ils fussent essentiellement différents, réellement séparés, et chacun une hypostase. Au contraire, il avait eu soin de faire remarquer que le Fils n'est pas sans le Père; il l'avait nommé le Verbe même du Père; il avait dit que l'un et l'autre s'impliquent mutuellement comme la lumière et le soleil; de telle sorte qu'ils sont les deux éléments, ou plutôt les deux aspects d'une seule et même existence, d'un seul et même principe actif, à la fois essence et vie; essence et vie principale, et par conséquent parfaite, où tout est actuellement, et rien ne devient potentiellement, où l'acte est adéquat à la puissance, et la puissance à l'acte [3]. Telle est la conception rationnelle et vraie que Platon s'était faite du principe de l'existence, sous le double point de vue de l'être et de la vie.

[1] La perpétuité des êtres dépend en principe de l'éternité nécessaire de l'Être; et l'immortalité est une conséquence de la vie éternelle. Croire à la vie éternelle, c'est implicitement croire à l'immortalité: comment la vie pourrait-elle faire défaut aux êtres, suivant les formes successives qui résultent dans chaque genre du progrès de leur activité propre, si la vie est éternelle en principe?

[2] Voy. le Parménide, le sophiste, qui sont consacrés à cette distinction subtile. V. Républ. pass.

[3] Plotin a mêlé dans sa philosophie la terminologie d'Aristote à celle de Platon; mais ce n'est pas au principe lui-même, destitué chez lui de toute activité, c'est seulement à la deuxième hypostase, correspondant à l'intelligence substantielle de Platon et à la raison d'Aristote, qu'il applique la formule de l'équation de la puissance et de l'acte.

Plotin reprend avec les formules pythagoriciennes cette distinction de Platon; mais, en l'interprétant au point de vue absolu, il la fausse; il y substitue un dogme tout à fait nouveau, qui, altérant la métaphysique et la théologie, altère toute la philosophie platonicienne, le système de sa psychologie et l'esprit de sa morale.

L'être est réellement différent et séparé du principe, comme la vie est différente et séparée de l'être; l'être est supérieurement à la vie une hypostase; le principe est supérieurement à l'être une autre hypostase. L'être est essentiellement nombre; comme tel, il contient en soi-même une certaine multitude; et, à ce titre, il implique l'activité avec certains rapports et certaines relations déterminées par lui-même; mais, suivant Plotin, il faut que le principe soit absolument un; car, dit-il, la conception de principe est identique à celle d'unité absolue; et cette unité est autre que le nombre, autre que la multitude, autre enfin que l'unité et que la multitude déterminée, dont le nombre est constitué. Le principe est donc l'un absolu; par conséquent, il exclut toute multitude, toute activité, tout rapport et toute relation; principe de tout, il n'est rien, il n'a rien de ce que sont, de ce que possèdent ses produits : principe de l'être et par l'être de la vie, il n'a lui-même ni substance, ni activité; principe de toute constitution, il n'est pas constitué; principe de toute action, il n'agit pas. Hypostase suprême, le principe est la substance absolue, hors de tout attribut et de toute propriété.

On souffre à voir un esprit aussi éminent que Plotin, mettre au service d'une méthode illégitime tant de subtilité, pour n'aboutir en définitive qu'à une conclusion fausse. Qu'est-ce que l'unité séparée du nombre[1]? Il ne s'agit pas sans doute de l'unité mathématique? Plotin reconnaît avec Platon que cette sorte d'unité dont l'explication est dans l'artifice de son procédé, est elle-même toute de convention et n'a pas de réalité. Il s'agit donc ici d'une unité réelle. Or, une unité réelle n'est pas autre qu'un être, réellement existant, tel, par exemple, que celui que nous connaissons nous-mêmes par la conscience. Or, nos facultés et nous, c'est un seul et même être, à la fois un et multiplié; en nous, l'être n'est pas d'une part comme une unité abstraite, et nos facultés, d'autre part, comme un nombre constitué hors de cette unité. L'unité et sa multitude y constituent au contraire un seul et même nombre réel, une seule et même existence. S'il en est ainsi de

[1] Il ne faut pas oublier, pour expliquer l'obstination de Plotin dans cette voie fausse, que toute sa dialectique est dirigée, comme je l'ai fait remarquer plus haut, par une intention cachée, dont sa théologie n'est elle-même que l'expression. En tout cela, Plotin ne fait que chercher un objet pour l'extase.

notre être propre, le seul que nous connaissions directement, intimement, intégralement, absolument, et d'après lequel nous concevons nécessairement tous les autres, suivant leurs phénomènes sensibles ou leur définition intelligible, le moyen que nous puissions concevoir légitimement un seul être sans le concevoir comme enveloppant dans son unité une certaine multitude déterminée, comme constitué tout à la fois d'unité et de multitude, en un mot, pour me servir des expressions de Plotin, comme un nombre réel, unité et multiplicité tout ensemble, essence et vie, principe actif?

Plotin n'a pas vu le lien nécessaire qui rallie dans notre intelligence la conception générale de l'Etre à la conscience de notre être propre; il n'a pas vu que cette conception n'est autre que l'idée de notre être légitimement généralisée et rattachée suivant les lois de la convenance logique au concept de principe universel, qui est proprement la seule donnée originale de la raison. Ayant méconnu ce rapport du raisonnement métaphysique à l'expérience intime, il s'est laissé aller au courant de la méthode idéaliste, avec d'autant plus de complaisance, qu'il apercevait dans le dernier résultat de cette méthode le but suprême de sa morale.

Mais le métaphysicien et le théologien ne peut pas abandonner les voies de la conscience sans aboutir à des théories inintelligibles et contradictoires.

La méthode idéaliste conduit à l'unité absolue, différente et séparée de l'être lui-même. Comme il n'y a plus d'abstraction possible dans la conception d'unité absolue, cette unité est le principe en soi; mais alors se présente cette question : Comment l'unité absolue, l'un lui-même, peut-il être principe du nombre et de la multitude; comment l'un, qui n'a ni substance, ni activité, peut-il être le principe des êtres et des vies? comment, n'ayant rien, est-il le principe de tout? Plotin revient souvent à cette question qui, dit-il, a tant préoccupé les anciens philosophes [1]. Il répond que l'un est le principe de tout, précisément par cela même qu'il n'est rien et n'a rien de ses produits; s'il était nombre, être et vie, il ne serait plus le principe du nombre, de l'être et de la vie; c'est donc parce qu'il n'est ni nombre, ni être, ni vie, qu'il est le principe du nombre, de l'être et de la vie.

Evidemment cette réponse n'est qu'une vaine subtilité; Plotin évite, tranche, supprime la question de la création; il ne la résout pas. C'est qu'en effet cette question posée ainsi n'est pas soluble; les termes auxquels elle est réduite par les nécessités de la méthode

[1] Les Pythagoriciens et les Eléates.

idéaliste, se contredisent et se repoussent mutuellement; si le principe n'est pas multiple en même temps qu'il est un, comment produit-il la multitude, et s'il n'implique pas de substance en soi-même, de quoi produit-il les êtres? Ce n'est pas sans doute du néant, ou du non-être. Comme tous les philosophes anciens, Plotin rejette cette solution, parce qu'elle lui paraît n'être qu'une contradiction[1]. Mais, d'autre part, le principe ne produit pas non plus les êtres de soi-même; « car alors il ne serait plus; il serait divisé et dispersé dans les êtres; il ne serait autre que leur somme, c'est-à-dire qu'il ne serait pas lui-même. » Mais si le principe ne produit les êtres, ni du néant, ni du non-être, ni de sa propre unité et de son individualité même, nécessairement inaliénable et intransmissible, de quoi les produit-il? La difficulté ne fait qu'augmenter par la restriction précédente. En outre, les êtres une fois produits, comment le principe les vivifiera-t-il, comment les tiendra-t-il en rapport, les mettra-t-il en relation, s'il n'a lui-même ni activité, ni vie, s'il exclut tout rapport et toute relation? Plotin répond que cela est en effet difficile à concevoir; mais que telles sont néanmoins les exigences de la dialectique, qu'il est nécessaire d'une part que le principe soit destitué de tout, en tant qu'il est supérieur à tout, et, d'autre part, qu'il soit le principe de tout, qu'il produise toute l'existence positive, toutes les essences, sans les produire néanmoins ni du néant ou du non-être, ni de lui-même et de son individualité propre.

Tel est le dogme de Plotin sur la création. Il ne s'agit pas dans cette question d'obtenir une conception positive de la création. Evidemment, cette conception nous est interdite, puisque nous n'avons en nous aucun exemple, aucune idée directe de cette fonction, à laquelle cette conception générale puisse être empruntée. Il s'agit seulement, la création étant admise comme une fonction nécessaire du principe, de nous former du principe lui-même une conception telle qu'elle ne rende pas du moins toute création impossible. Or, la conception que Plotin s'est faite du principe, entraîne précisément cette conséquence. La discussion sans issue dans laquelle il s'engage, les réponses subtiles par lesquelles il cherche à se faire illusion, n'aboutissent qu'à mettre en parfaite évidence la contradiction de son dogme et l'erreur de sa méthode. Le moyen de concevoir qu'un être puisse produire quelque chose lui-même, autrement que par ses propres puissances, et qu'il puisse communiquer à ses produits ce qu'il n'a pas lui-même? Comment le principe produira-t-il les êtres, s'il ne les produit pas de

[1] Voyez la Réfutation des Stoïciens.

sa propre puissance, laquelle est nécessairement en lui-même un véritable sujet et en même temps, à l'égard des êtres qui en sont produits, une véritable substance? Comment d'ailleurs permettra-t-il à ces êtres l'habitude des attributs dont il n'a pas lui-même la propriété? Autant vaudrait dire que le principe engendre et entretient les êtres de rien, ce qui est de ce qui n'est pas.

Sans doute, le principe n'a pas lui-même tout ce qu'ont les êtres particuliers : les qualités positives et propres des êtres particuliers eux-mêmes ne sont et ne peuvent être que des habitudes inévitablement limitées en étendue et en degré des attributs de leur genre ; et le transport de ces qualités au principe lui-même serait irrationnel parce qu'il serait contradictoire au concept même de principe universel, qui exclut nécessairement les limitations et les imperfections des êtres particuliers, par cela même qu'il est universel. Cela est incontestable. Mais encore faut-il que le principe soit lui-même absolument et parfaitement ce que les êtres ne sont que relativement et imparfaitement, et qu'en outre il ait la propriété éminente de ces mêmes attributs dont les êtres contractent l'habitude, à des degrés toujours incomparablement moindres; sans quoi il n'y aura ni êtres ni qualités dans les êtres. Cette vérité qui n'est qu'une application immédiate de cet axiome, qu'il n'y a pas d'effet sans cause, est elle-même si évidente qu'il serait superflu d'y insister davantage.

Méconnaissant cette vérité sous l'influence du sentiment qui l'égare et qu'il veut à tout prix ériger en système, Plotin s'imagine concevoir l'être principal comme une hypostase absolue, destituée de toute puissance et de toute activité, sous prétexte qu'elle est supérieure à tout être et à toute vie ; et, en cela, il ne fait que proposer à la morale de l'anéantissement personnel l'exemple et le but suprême de son culte. Malheureusement pour cette morale, cette conception du principe est aussi irrationnelle qu'elle est elle-même insensée. Créateur de tous les êtres, il est absolument nécessaire que le principe universel possède essentiellement et inséparablement en lui-même, les substances générales de chacun des ordres irréductibles de l'existence. A ce titre, mais à ce titre seulement, il sera légitimement conçu comme le principe de toutes les essences.

Transformée par son application aux données générales de la conscience, la thèse abstraite de la dialectique de Plotin devient la théorie positive des trois hypostases : Le non-être est la nature, la vie l'âme, l'être l'esprit, l'un Dieu lui-même.

Cette théorie n'étant que l'application d'une thèse irrationnelle ne fait qu'en rendre les erreurs encore plus manifestes.

1° Il convenait aux vues morales de Plotin que la nature fût une fausse substance, la vie naturelle une fausse vie, les produits matériels de faux produits. Si le but de la morale est en effet la suppression de la nature en nous-mêmes, comme l'anéantissement de la volonté et la consommation en Dieu sont le but de la religion, il faut bien que tout être véritable soit dans l'ordre surnaturel, et que l'existence naturelle ne soit elle-même qu'une existence tout accidentelle, toute phénoménale et purement symbolique, sans substance originale, sans nécessité, sans réalité propre; en un mot, une adjonction inutile, ou plutôt nuisible, qui loin d'être un complément indispensable pour les êtres particuliers n'est au contraire qu'une limitation superflue et malheureuse. La méthode idéaliste se prêtait d'ailleurs parfaitement à cette conclusion. J'avoue qu'il m'est impossible de comprendre cette condamnation systématique de la nature, soit en l'homme, soit hors de l'homme, aussi bien que le mépris dogmatique qui en est la profession sincère ou simulée. A quel titre la nature n'est-elle donc qu'une fausse substance? Il y a bien des méprises dans cette déclamation de tragédien, comme Plotin l'appelle lui-même, sur l'anéantissement de l'ordre naturel. De quoi s'agit-il? Entend-on par nature les corps particuliers eux-mêmes, les produits naturels? Ces produits périssent en effet par la dissolution de leurs parties, dès que leur necessité d'être a cessé par la retraite de la force individuelle qui les retenait, ou par le simple changement du rapport des forces dont elles exprimaient les relations actuelles. Il y a plus, le progrès de la vie étant reconnu comme la condition même et la loi de toutes les essences particulières, la dissolution et la succession des corps particuliers est conçue comme la conséquence nécessaire de cette inévitable loi. Ainsi les corps meurent par le progrès même de la vie. Mais les corps ne sont pas la nature elle-même, non plus que les sentiments et les pensées ne sont l'âme et l'esprit. Les corps particuliers ne sont, sous la loi générale de la nature, que les résultats des mouvements antérieurs des forces; comme les sentiments particuliers ne sont, sous la loi de l'âme, que les résultats des déterminations antérieures des volontés; comme les pensées particulières ne sont, sous la loi de l'esprit, que les résultats des raisonnements antérieurs des intelligences. Les corps ne sont que des produits dont la nature elle-même est le principe et la loi, et dont les causes sont les forces élémentaires, lesquelles ont elles-mêmes la nature pour substance. Comme produits, les corps périssent et se succèdent nécessairement par le mouvement progressif des forces. Mais la nature elle-même et

sa loi, mais dans la nature elle-même, les forces élémentaires et leur énergie propre, comment périraient-elles?

Dans sa dissertation contre les gnostiques [1], Plotin démontre avec un bon sens qui l'abandonne dans l'établissement de son propre dogme, que la nature elle-même est éternelle en principe. Il y conçoit l'éternité de la nature comme une conséquence nécessaire de l'éternelle activité de l'âme, parce que la nature elle-même lui paraît être le produit direct de l'âme sous la loi de l'esprit.

Quant aux forces produites de la nature, dont elles réalisent la loi suivant les formes déterminées par leurs énergies propres, il n'y a pas un seul phénomène qui donne à penser qu'elles périssent : le phénomène de la dissolution du corps, le seul qui puisse conduire les esprits inattentifs à l'hypothèse, inintelligible du reste, de l'anéantissement, s'explique parfaitement par la séparation des forces élémentaires antérieurement subordonnées à une certaine force principale. Une fois séparées, les forces élémentaires cessent de produire le phénomène complexe, le seul qui nous soit perceptible, qu'elles produisaient par leurs relations mutuelles ; dès lors ce phénomène complexe, qui n'est autre que le corps lui-même [2], disparaît et cesse entièrement d'être, parce qu'il n'était, en effet, qu'un résultat tout phénoménal et tout accidentel, sans substance et sans réalité propre. Mais les forces essentielles elles-mêmes, dont les énergies convergentes formaient pour les sens l'apparence corporelle, comment concevoir qu'elles n'existent plus par cela seul qu'elles ne soutiennent plus entre elles les mêmes rapports? Évidemment le changement des rapports de ces forces, la cessation de leur concours mutuel n'implique pour elles-mêmes aucune cause d'anéantissement. Le sens commun a donc pour lui toute raison, quand il persiste à concevoir que ces forces ne

[1] Voy. Gnostiques, ch. II.

[2] C'est ici le lieu de remarquer combien la conception de matière empruntée par Plotin au procédé de l'abstraction métaphysique, sans égard aux informations positives du sens, est vague et insuffisante. C'est surtout cette conception toute négative de la matière imaginée par opposition à l'âme et à l'esprit et constamment poursuivie dans le cercle de cette opposition stérile, qui l'a conduit à conclure que l'existence naturelle n'est qu'une fausse existence. Il est impossible d'obtenir une conception nette, intelligible et rationnelle de la matière, si on ne la réduit pas à celle de forces élémentaires. La matière elle-même n'est autre que la multitude de toutes les forces élémentaires, isolées par hypothèse et non constituées en systèmes particuliers, comme les corps ne sont rien en eux-mêmes que les phénomènes complexes et sensibles, qui résultent des relations d'un certain nombre de forces élémentaires subordonnées en système sous l'action générale d'une force supérieure.

périssent nullement, qu'elles continuent d'être exactement, après leur séparation, ce qu'elles étaient chacune individuellement, et demeurent ainsi isolées jusqu'à ce qu'une nouvelle force supérieure s'empare d'elles, devienne leur lien substantiel et les constitue sous son action générale en un nouveau système. C'est ainsi qu'après le sens commun, la raison qui ne peut pas concevoir l'anéantissement de ce qui est réellement, s'explique les naissances et les morts périodiques des corps, comme une nécessité de leur nature toute phénoménale, et en même temps comme une conséquence inévitable du progrès des forces dans la vie.

Plotin lui-même admet cette explication, toutes les fois que, abandonnant le point de vue exclusif de sa morale, il oublie par cela même les prétendues nécessités de sa dialectique. Comment se fait-il donc, qu'après avoir reconnu dans ses recherches particulières la survivance des forces naturelles au phénomène corporel, qu'elles composent par leurs relations et supérieurement à ces forces l'éternité de la nature et de son acte, leur substance et leur loi, il adopte un dogme tout contraire dans sa doctrine générale? Je le répète, le secret de cette aberration est dans le point de vue, exclusivement individuel et solitaire de la morale mystique. Ce n'est pas de la vie elle-même qu'il est question pour le véritable mystique, ni conséquemment de l'activité qui est sous la loi du principe, la cause déterminante de la vie; il s'agit de s'élever au-dessus de la vie elle-même et de toutes ses formes; il s'agit par conséquent de supprimer l'activité et tous ses modes; il s'agit d'absorber et de consommer l'homme tout entier dans ce Dieu absolu et solitaire qui règne sans volonté, sans pensée, sans amour et sans mouvement, au-dessus de toute l'existence, sans rapport avec les êtres et sans relation avec leurs vies. Une existence indéterminée, dont l'extase est l'heureuse annonce, une vie destituée, autant qu'il est possible, d'activité personnelle et d'application actuelle, tel est le but de l'homme; si le but lui-même est l'oppression de la vie, l'unique méthode pour y parvenir, est évidemment la suppression de l'activité personnelle, laquelle est pour nous, non pas certainement le principe, mais du moins la raison déterminante, la cause et le moyen de la vie dans l'ordre de la nature, de l'âme et de l'esprit. Dans la vie de pensée, il faut donc substituer au raisonnement actif et à la science, la contemplation et la rêverie sentimentale; et dans la vie d'amour il faut remplacer les devoirs inférieurs « et puérils » de la famille et de la société, par l'aspiration solitaire, inactive, indéfinie. Mais il faut avant tout, affaiblir, dissoudre et supprimer enfin par la pratique ascétique ce lien de la nature, coupable et primitivement maudit dans

sa double origine, qui nous réunit dans la vie par sa nécessité tout accidentelle. Car, ce n'est qu'après avoir entièrement dompté et supprimé la nature en nous, qu'il nous sera donné d'atteindre hors de toute nature à la véritable vie de l'âme, à l'essence pure de l'esprit, et finalement à l'existence impersonnelle et tout indéterminée du principe.

Mais pour faire accepter logiquement cette condamnation de la nature en morale, pour la réduire légitimement en un système de pratiques, il fallait avoir démontré antérieurement dans la théorie, que la nature n'est pas une véritable substance, fondée absolument en principe et par la même raison que l'âme et l'esprit; que la force naturelle n'est pas une véritable force, l'un des trois éléments de l'être complet, ni la loi naturelle, une véritable loi, l'une des trois conditions de la vie complète; qu'enfin l'existence naturelle n'est à tous égards, en tout et partout, qu'une fausse existence, sans substance, sans essences propres, sans causes nécessaires, purement phénoménale et tout empruntée, émanée, par opposition à l'esprit, de l'âme elle-même, dont elle n'est que l'obscur et faux reflet. Après cette démonstration, mais seulement alors, il est nécessaire d'admettre que toute l'existence véritable est dans l'ordre surnaturel, que les êtres ne sont réels et complets, qu'à la condition d'être absolument séparés de toute nature, de toute force et de toute action naturelle; que toute vie est exclusivement dans l'âme, et toute essence dans l'esprit, puisque l'esprit, Verbe émané de Dieu lui-même, et l'âme, Verbe émané de l'esprit, sont les seules substances fondées en principe, et constituent au dessus et en dehors de la nature la région de l'existence véritable. Si la véritable existence est tout entière hors de la nature et de sa loi, si toute vie est dans l'âme pure, et toute essence dans l'esprit absolu, l'opposition systématique et sans transaction faite par le mystique à la nature est parfaitement rationnelle, et toute sa pratique est justifiée : car il est clair dès lors, que la vie naturelle n'est en nous et hors de nous qu'une addition superflue, une émanation tout extérieure à l'être, qui peut et qui doit être supprimée, parce qu'elle est non-seulement inutile, mais encore nuisible à l'homme véritable, dont elle empêche la réunion à l'âme pure, le retour à l'esprit, et la consommation finale en Dieu.

Plotin a-t-il vraiment démontré la nullité de l'existence naturelle? Loin de là : les assertions dogmatiques qu'il présente à cet égard sont complétement inintelligibles, parce qu'elles viennent d'un sentiment faux et d'une interprétation irrationnelle. Je crois avoir suffisamment indiqué que la croyance du sens commun et la conception réfléchie de la raison, sont précisément contraires à son dogme; l'exis-

tence naturelle est une véritable existence, les forces naturelles sont de véritables essences; la nature est une véritable substance, une hypostase fondée en principe au même titre et par la même raison que l'âme et l'esprit.

Ce dernier point recevra une nouvelle lumière des réflexions qu'i me reste à faire sur la théorie même des hypostases.

Conséquemment à sa thèse dialectique, qui est elle-même le résultat de la méthode idéaliste, Plotin distingue dans l'existence véritable trois hypostases : l'âme, l'esprit et Dieu. Ces trois termes, conçus ensemble, constituent la « triade intelligible, » par opposition à l'existence naturelle qui en est le produit sensible et purement phénoménal.

Trois points sont à considérer dans cette théorie, la fonction essentielle de chaque hypostase, son rapport et le mode de sa relation aux deux autres.

1° L'être absolu nous étant invisible en soi-même, indépendamment de sa vie et de ses relations, il nous est impossible de concevoir ce qu'une substance est absolument en elle-même; « rationnelle dans son principe, dialectique dans son procédé, intellectuelle dans son but, notre pensée, qui n'est actuellement que psychologique et qui n'occupe pas encore habituellement la région de l'esprit pur, est partout impuissante à saisir l'hypostase elle-même; » toutefois, nous pouvons juger relativement de chaque hypostase, d'après sa fonction essentielle et par opposition aux autres, dont nous saisissons d'ailleurs les phénomènes. Nous concevons ainsi chaque hypostase suivant son essence propre, par son idée [1]. Il y a trois hypostases, parce qu'il y a trois fonctions essentielles : l'âme, substance de l'amour et de la pensée rationnelle, qui est la vie; l'esprit, substance de l'idée et de l'intuition pure, qui est l'être [2]; Dieu, substance suprême, absolue et tout en soi-même, principe de toute l'existence, de l'esprit immédiatement et de l'âme par l'esprit : substance de l'amour, vie elle-même, l'essence de l'âme est le mouvement; substance de l'idée, être pur, l'essence de l'esprit est le repos; hypostase suprême, tout en soi, simple, absolue à tous égards, principe de tout, l'essence de Dieu, « s'il est permis de dire qu'il a une essence, » est la parfaite indifférence. Principe de tout, il n'est rien, il n'a rien de ses produits, par cela même qu'il en est le principe, principe de la pensée et de l'amour, il est lui-même sans pensée et sans amour, parce qu'il est supérieur à l'une et à l'autre.

[1] VI, 1, 3. V, 3, 2, 4, 1. V, 6, 72. — [2] 489, B.

2° L'ordre nécessaire des trois hypostases est déterminé par leur essence : au premier rang, ou plutôt hors de tout rang, Dieu lui-même, principe indifférent ; au deuxième, l'esprit, être, idée, repos ; au troisième, l'âme, vie, amour. Inférieurement au principe, qui exclut tout être, l'esprit absolument autre que Dieu, constitue l'ordre absolu des esprits purs de toute âme; inférieurement à l'être, qui exclut la vie proprement dite, l'âme absolument autre que l'esprit, constitue l'ordre des âmes purifiées de toute nature.

3° Bien qu'elles soient également absolues, chacune en elle-même, suivant le rapport immuable déterminé par leur éternelle essence, les hypostases ont entre elles une certaine relation : elles « procèdent » éternellement l'une de l'autre. Le mode de cette procession n'est pas la Création, mais « l'Émanation. » La création suppose une relation double entre deux termes tous deux actifs : toute création implique d'abord l'acte du principe produisant de lui-même la substance de l'être créé ; puis la conversion active de cet être une fois créé à ce même principe, c'est-à-dire son propre développement sous la loi de ce même acte, dont il reçoit après sa substance sa forme progressive. Ainsi, dans la création, le principe et ses produits sont en relation mutuelle; les êtres se développent eux-mêmes activement sous l'acte incessamment producteur de Dieu, suivant la loi d'une religion doublement efficace. L'émanation, au contraire, à laquelle Plotin s'est trouvé forcé de réduire la création, par suite de la conception singulière que sa méthode tout abstraite lui donnait du principe, n'implique qu'une relation simple : en toute émanation, le principe n'agit pas lui-même, ni pour constituer son produit, ni pour en assurer le progrès ; il n'associe jamais son acte aux actions des produits. Du reste, s'il ne le fait pas, c'est qu'en effet il ne le peut pas : absolu en soi, absolument différent et séparé de ses produits, le principe n'a par essence aucun rapport avec eux ; sans rapport d'essence avec ses produits, supérieur d'ailleurs à toute activité, parce qu'il est supérieur à toute vie, il ne peut pas agir avec eux ; par une conséquence étrange, mais parfaitement logique, toute activité et toute vie est donc nécessairement concentrée sous le principe dans ses produits eux-mêmes et dans leurs relations. Inactif par essence, le principe n'agit pas pour produire ; reste donc que la substance constitutive des êtres procède, découle, émane elle-même du principe, suivant la loi de la plénitude, de l'exubérance, de la surabondance, par un mouvement tout naturel, auquel il ne prend lui-même aucune part[1]. Une fois émanée, la substance mue par

[1] L'inaction du principe à l'égard de ses produits, l'influence de Dieu par l'attrait ori-

un attrait inné se retourne d'elle-même vers son principe, qui étant son origine en un sens, est en un autre sens sa fin. Dans cette conversion active à son principe l'être s'accomplit lui-même : à la substance reçue par émanation, il unit la forme acquise par sa conversion, et il constitue ainsi sous le principe une seule et même existence.

C'est ainsi que l'esprit émane substantiellement de Dieu lui-même et se constitue lui-même formellement à son égard; c'est ainsi qu'après l'esprit, l'âme qui en émane par sa substance se constitue elle-même par sa forme, à l'égard de son principe spirituel et par lui à l'égard de Dieu, qui demeure lui-même sans action dans la création et sans aucune intervention dans la vie, établi qu'il est dans son absolu repos et dans sa parfaite indifférence.

Telle est dans sa plus simple expression la théorie des trois hypostases, qui constituent supérieurement à toute la fausse existence de la nature, l'ordre de l'être et de la vie véritable. Quelle est la valeur de cette théorie?

Le raisonnement n'est certainement pas par lui-même une cause d'erreur : quand il est conforme d'une part aux conceptions universelles de la raison, qui est pour nous l'unique juge de la vérité; d'autre part, au témoignage exactement constaté et légitimement généralisé de l'expérience qui nous informe directement de la réalité, tout raisonnement est nécessairement vrai et, à ce titre, peut entrer comme élément dans le système de la science. La dialectique des anciens, qui n'est autre que le raisonnement appliqué aux sujets philosophiques, est aussi nécessairement vraie, si elle procède, par une déduction légitime, des conceptions de la raison, identiques pour toutes les sciences, et en même temps par une induction exacte, du témoignage de la conscience, qui est le mode d'expérience propre à la philosophie. Toute doctrine philosophique, qui ne repose pas sur cette double base de la raison et de la conscience, est nécessairement fausse.

J'ai montré que le dogme de Plotin relativement à l'existence naturelle n'est pas intelligible, parce qu'il n'est pas conforme à la raison; il me reste à faire voir que sa théorie des hypostases est fausse, parce qu'elle ne s'accorde ni avec la raison ni avec la conscience.

1° S'il y a un fait incontestable, c'est sans contredit le fait de l'unité et de l'identité de notre être propre au sein de la multitude et de la

ginel substituée à son action directe sur les êtres, est le dogme le plus caractéristique de la métaphysique et de la théologie anciennes. Plotin n'a fait que prêter à ce dogme de la tradition païenne, le faux appui de sa méthode et de sa dialectique. De plus, il l'a complété par la conception de l'émanation, sa conséquence nécessaire, inaperçue avant lui. Voyez l'Introduction.

diversité contemporaine de nos facultés. Conséquence de cette unité et de cette identité, le sentiment unitaire et toujours identique, qui est la condition même et le fond invariable de la conscience, en est lui-même la démonstration et la preuve irréfragable.

Nous ne sentons pas en nous, d'une part, une unité absolue, séparée de toute constitution, de toute vie, de toute activité, de toute action, qui serait le principe de notre être ; ni, d'autre part, une unité constituée, une à la fois et multiple, substance de nos facultés, qui serait notre être lui-même sous son principe ; ni enfin, sous cette unité absolue, et sous cette unité constituée avec ses facultés, une certaine multitude séparée, qui serait la vie elle-même, établie en soi hors de l'être et du principe. Rien ne serait plus opposé au témoignage de la conscience qu'une telle analyse. Nous sentons au contraire que notre existence est un seul et même système dont tous les éléments sont corrélatifs et réellement inséparables : notre unité n'est pas une unité abstraite, sans essence et sans énergie ; notre essence n'est pas une force nue, séparée de notre unité et dépourvue de vie ; notre vie n'est pas une activité sans unité et sans essence, séparée de son principe et de sa cause ; enfin, les phénomènes qui sont nos produits, ne sont pas séparés de nous-mêmes ; ils ne sont pas nous sans doute, mais ils ne sont pas sans nous, ni sans nos facultés qui sont leurs causes déterminantes et qui ne cessent jamais d'être leurs lois réelles et toujours présentes. Notre unité, notre essence, notre vie, nos phénomènes constituent donc une seule et même existence ; le principe, la substance, la cause, les produits, bien que distincts, ne sont pas réellement séparés en nous ; tous ces termes forment en définitive un seul et même ordre solidaire, relevant d'un seul et même être, principe essentiellement actif, à la fois un et multiple, essence et vie.

Ainsi notre existence est un système unique, dont tous les éléments, toujours distincts en eux-mêmes, sont toujours unis sans être jamais confondus, par l'activité d'une seule et même cause, qui leur est incessamment présente par son acte à la fois déterminateur, concentrateur et régulateur.

2° Si nous considérons la constitution de notre être, nous reconnaîtrons que les éléments de cet être un, identique, actif, inséparables de lui, inséparables les uns des autres, deviennent dans sa vie, traduction inséparable aussi de lui-même, autant de facultés contemporaines qui s'impliquent et se supposent mutuellement dans chaque acte du principe dont elles sont l'égale expression, tout en étant ultérieurement distinctes, chacune dans l'espèce qui fait son essence, suivant sa substance et son effet propre, tout en demeurant inex-

plicables et irréductibles par le rapport direct de l'une à l'autre.

Pour entrer dans les points de vue où Plotin a établi sa psychologie, la conscience nous atteste avec son irrécusable certitude que notre être, sans cesser jamais d'être un et identique en soi-même, est une essence active qui pense, qui aime et qui meut tout ensemble ; à la fois substance de pensée, cause de détermination, force de mouvement. En réalité, nous ne sommes jamais absolument sans penser, sans aimer, sans mouvoir ; chaque instant de notre vie implique à la fois pensée, amour et mouvement ; toute pensée suppose en nous l'amour et le mouvement ; tout amour le mouvement et la pensée ; tout mouvement, véritablement nôtre, la pensée et l'amour. Le mouvement, l'amour, la pensée constituent avec notre activité propre une seule et même vie ; la force motrice, la volonté, la raison, qui sont en nous les facultés de ces phénomènes, constituent, avec notre essence propre, un seul et même être [1]. Manifestations contemporaines d'une seule et même activité, expressions corrélatives d'un seul et même principe, nos phénomènes et nos facultés s'unissent dans leur origine; nos phénomènes forment avec notre propre activité une seule et même vie ; nos facultés constituent avec nous-mêmes un seul et même être. Mais, pour être ainsi unies en un seul et même être par un seul et même principe, nos facultés comme nos phénomènes ne demeurent pas moins distinctes et de leur principe et les unes des autres. La diversité est dans notre être en même temps que l'identité ; la variété y coexiste avec l'unité.

En effet, suivant la profonde remarque de Plotin lui-même, nos facultés se distinguent toutes de nous-mêmes et chacune à un titre particulier. D'autre part, chacune se distingue des autres en elle-même, par son résultat et par son origine principale.

Nos facultés, c'est nous-mêmes agissant, mais agissant efficacement dans la vie. Dans la vie, notre activité propre est enveloppée par une activité supérieure qu'elle rencontre et à laquelle elle se trouve elle-même associée suivant chacun des ordres où elle pénètre. Notre activité propre est exclusivement la volonté, qu'elle intervienne d'ailleurs dans la pensée, dans l'amour ou dans le mouvement ; la volition est le seul acte qui dans la vie soit complétement nôtre. Or, nous sommes nous-mêmes distincts en quelque façon de nos volitions, comme la cause permanente, une et identique, est distincte de ses

[1] Il est remarquable que Plotin, comme tous les mystiques, distingue à peine la volonté de l'amour. On conçoit qu'en effet cette distinction doit être de plus en plus faible dans une doctrine, qui a précisément pour but l'oppression de l'individualité, dont la volonté est la manifestation propre.

actes passagers, multiples et variés. Plus clairement encore, nous sommes distincts de la raison et de la pensée, de l'amour et du sentiment, de la force motrice et du mouvement. Par notre activité propre, c'est-à-dire par notre volonté, nous sommes causes déterminantes de pensée, d'amour, de mouvement, et à cet égard ces phénomènes se rapportent à nous, en tant que notre acte propre est la condition moyenne de leur production en nous; mais s'ils relèvent de nous comme de la cause qui les détermine, ils ne relèvent pas de nous-mêmes, comme de leur principe. En principe, la pensée, l'amour, le mouvement dépendent, quant à leur accomplissement, quant à leur succès, quant à leur loi, de conditions extérieures et supérieures à nous-mêmes; la vie se rapporte à notre être comme à la cause qui la détermine proportionnellement à soi-même ; mais elle réside originellement et finalement hors de nous et au-dessus de nous, dans un être antérieur et supérieur à nous, lequel est par son activité même le principe à la fois producteur, conservateur et législateur de la vie sous chacune des formes qui la manifeste, dans chacun des ordres où elle apparaît, dans la pensée, dans l'amour, dans le mouvement. Aussi le sens commun, qui a la conscience obscure mais infaillible de cette distinction d'une double activité dans la production de notre vie, dans la pensée, dans l'amour et dans le mouvement, l'une personnelle et formelle, l'autre supra-personnelle et fondamentale, n'hésite pas à reconnaître une activité suprême comme le fond même de la vie dans chacun de ses ordres, ni à concevoir sous cette activité le principe même de la vie avec lequel nous sommes en concours dans la pensée, dans l'amour et dans le mouvement, à titre de causes seulement déterminantes. La réflexion philosophique ne fait que confirmer cette conclusion spontanée du sens commun en prouvant la distinction de l'élément personnel et de l'élément supra-personnel dans chacun des modes de notre vie, et en démontrant d'ailleurs que la croyance au principe suprême n'est que la conséquence nécessaire de cet axiome incontestable qu'il n'y a pas d'effet sans cause.

Plotin a donc toute raison de distinguer notre être non-seulement de sa propre activité, mais encore de sa vie, à la production de laquelle il concourt comme cause déterminante, mais nullement comme principe producteur, conservateur, législateur. Ajoutons que dans cette analyse parfaitement exacte de la vie psychologique, Plotin prépare à la métaphysique et à la théologie sa base directe et irrécusable. Il rejette ainsi l'inutile fardeau de tous ces raisonnements subtils et éloignés qui embarrassaient avant lui l'entrée de la théorie philosophique; il va directement de l'homme à Dieu, de la psychologie à la

théologie; il trouve et rétablit la religion dans la conscience même.

D'autre part, Plotin remarque avec la même exactitude que nos facultés, tout en restant unies, en tant qu'elles expriment sous l'une de de leurs faces un seul et même être qui est le nôtre, une seule et même activité qui est notre activité propre, sont néanmoins spécialement, essentiellement distinctes : la raison n'est ni l'amour, ni la force motrice; l'amour n'est ni la force motrice, ni la raison; la force motrice n'est ni la raison, ni l'amour. La pensée est autre que le sentiment et le mouvement; le sentiment est autre que le mouvement et la pensée; le mouvement est autre que la pensée et le sentiment. Si l'on nomme Esprit la substance principale avec la loi efficace de la vie de pensée, Ame la substance principale avec la loi efficace de la vie de sentiment, Nature la substance principale avec la loi efficace de la vie de mouvement, il faut admettre que la raison, que l'amour, que la force motrice dépendent, supérieurement à notre individualité, la première de l'Esprit, la deuxième de l'Ame, la troisième de la Nature, où elles ont l'origine et la fin, dont notre activité propre n'est que le moyen. Ainsi nos facultés diffèrent entre elles par elles-mêmes, par leurs résultats, par leur origine principale; unies dans l'unité même de notre être, harmonisées par son activité essentiellement une et identique, nos facultés demeurent néanmoins distinctes chacune en elle-même, dans leurs produits, et supérieurement à nous-mêmes, dans la substance correspondante de leur principe, où est leur origine et leur fin véritables.

Jusque là les observations de Plotin sont exactes.

Il en résulte, comme conclusion sommaire de toute la psychologie, que notre existence, secondaire à tous égards, et subordonnée sous tous les rapports à l'être principal, est, suivant le langage des Alexandrins, une triade, une trinité réelle, essentielle et vivante; c'est-à-dire, un seul et même être à la fois un et multiple, dont les trois facultés nécessairement contemporaines, distinctes à certains égards de lui-même, forment dans l'unité et dans l'identité de leur principe une essence unique et y constituent une vie originellement et finalement harmonique au fond, en même temps que chacune continue d'être en elle-même spécialement différente des deux autres et par sa substance et par ses produits. Telle est l'idée exacte de la trinité humaine qui sert de base à la conception de toute trinité.

3° Notre être étant essentiellement actif, comme l'atteste incontestablement la conscience que nous en avons, il s'ensuit, et il arrive en effet, que dans chacun des ordres de la vie aucun de nos phénomènes n'est produit, qui ne soit causé par notre activité propre,

réellement inséparable de nous-mêmes. Il ne se produit pas en nous une seule pensée, un seul sentiment, un seul mouvement, qui ne se rattache à nous-mêmes à un certain titre. Rien ne serait plus évidemment faux que de prétendre que la pensée et le sentiment apparaissent et se développent en nous, que le mouvement volontaire provient de nous sans que nous y soyons pour rien, par une sorte de génération absolument nécessaire et toute fatale, à laquelle nous ne prendrions nous-mêmes aucune part. Sans doute, nous ne constituons pas arbitrairement la pensée, le sentiment, le mouvement; supérieures à notre volonté, les lois de la pensée, du sentiment et du mouvement, résident au-dessus de nous dans les substances du principe lui-même, qu'elles expriment dans leur généralité; mais, toujours est-il que nous déterminons nous-mêmes par notre activité propre tous les phénomènes de notre vie. Il n'est aucun de ces phénomènes qui ne soit la suite plus ou moins éloignée d'une détermination antérieure de notre part.

Par une conséquence nécessaire, tout développement et tout progrès de notre vie n'est possible qu'à la condition du développement et du progrès de notre activité personnelle. Là, où la volonté est bonne, toute la vie est nécessairement bonne; là, où la volonté est mauvaise, toute la vie est nécessairement mauvaise, malgré toutes les apparences contraires.

Telles sont les vérités de conscience sur lesquelles doit reposer toute métaphysique et toute théologie. Il est facile de voir que la théorie des hypostases n'est rien moins que conforme à ces vérités.

J'ai regret de réduire une philosophie d'une si grande apparence que celle de Plotin aux étroites proportions d'une question psychologique; mais, il faut bien avouer qu'il n'y a en dernière analyse aucun autre moyen de juger de la vérité d'une doctrine philosophique. S'il est vrai que de tous les êtres le seul que nous puissions connaître directement, intégralement, absolument en lui-même, est notre être propre, dont la conscience nous donne l'incessant et incontestable témoignage, il est clair que l'idée de cet être est la seule base positive, de laquelle notre pensée puisse procéder légitimement à l'intellection de tous les êtres invisibles en eux-mêmes, interprétés d'ailleurs d'après les phénomènes qu'ils nous présentent, ou conçus suivant la définition de leur essence nécessaire. Ainsi, le système de l'être humain est inévitablement le centre de toute la science; l'idée de l'homme est la règle de la conception de Dieu; la psychologie est à la fois le point de départ et le critérium de la théologie.

En comparant la théorie idéale des trois hypostases au système réel de la conscience, on s'assure qu'elle est fausse à tous égards.

Si l'idée trinitaire est l'idée élémentaire de la conscience, elle est nécessairement la loi de tout l'entendement et la base catégorique de toute théorie rationnelle. L'idée de la trinité humaine est ainsi la règle de la conception que nous pouvons obtenir de la Trinité divine.

Nous nous élèverons légitimement de l'idée de la trinité humaine à la conception de la Trinité divine, si nous accordons cette idée avec le concept de principe, qui est dans notre intelligence l'apport original de la raison.

Le principe est l'Être suprême; l'Être suprême est nécessairement parfait : il faut donc, en procédant de l'homme à Dieu, exprimé par l'homme, comme le principe par son produit, retrancher de notre être propre toutes les limitations négatives, qui tiennent à notre condition subordonnée, et concevoir que tout ce qui existe réellement en nous est idéalement en lui avec une absolue perfection.

Il résulte de cette méthode théologique, la seule légitime, que Dieu est l'Être principal un et triple, le principe à la fois essence, cause, vie suprême, produisant, par son infinie activité simultanément intelligente, aimante, motrice, les essences de chaque genre; en même temps esprit, âme, nature parfaite, parce que la pensée, l'amour, le mouvement du principe universel, étant des actes éternels comme lui, sont à l'égard des êtres particuliers, qui l'expriment intégralement, trois substances générales essentiellement distinctes, et cependant unies entre elles, inséparables de lui-même et jamais séparées de leurs produits respectifs. Telle est la conception vraie de la Trinité divine.

Dans sa théorie des hypostases, Plotin s'est mis en contradiction avec l'idée de la trinité humaine et avec la conception légitime de la Trinité divine, 1° en excluant la Nature elle-même de l'ordre des substances principales; 2° en imaginant chaque hypostase comme isolée des autres et constituant une région absolue de l'existence; 3° en supposant en même temps par une imagination toute contraire, que les hypostases procèdent non pas simultanément de Dieu lui-même, dont elles expriment diversement et également l'activité, mais successivement et l'une de l'autre; 4° en concevant Dieu, non pas comme l'être principe de toute l'existence, possédant à ce titre éminemment et parfaitement tous les attributs manifestés dans les êtres par les qualités positives, mais comme la substance absolue destituée de toute propriété; en professant par suite de cette fausse conception, le dogme de la création par émanation et la méthode du progrès par la suppression de l'activité personnelle.

1° Plus on réfléchit à l'hostilité systématique de Plotin contre la Nature, moins on la conçoit; sans doute la vie naturelle est distincte en

principe de notre activité propre ; nous ne sommes pas, à l'égard des phénomènes physiologiques de la végétation, qui ont lieu dans notre corps, ce que nous sommes à l'égard des phénomènes psychologiques du sentiment et de la pensée qui sont produits en nous-mêmes[1] : nous avons conscience d'être les sujets mêmes de nos sentiments et de nos pensées, et aussi d'être par notre propre activité les causes déterminantes de ces deux ordres de phénomènes ; c'est nous-mêmes qui sentons et qui pensons ; notre concours dans la vie d'amour et de raison est donc immédiat, direct. Au contraire, nous ne nous sentons nullement nous-mêmes sous les mouvements de la vie de végétation, dont notre corps est à la fois le produit et le siége ; par conséquent, ce n'est pas nous-mêmes qui produisons cette vie, c'est donc avec raison que par une conclusion d'abord toute spontanée, nous rapportons la vie physiologique à la nature, comme à la substance générale de sa loi et en même temps à une puissance naturelle particulière, comme à sa cause directement déterminante? Est-ce à dire toutefois que nous n'ayons nous-mêmes aucun rapport à la nature, aucune intervention actuelle dans la vie naturelle? Au contraire, ne sommes-nous pas réellement et toujours actuellement rattachés à la nature, et la nature n'est-elle pas toujours proportionnellement unie à nous-mêmes? sans aucun doute. Spéculative ou pratique, l'abstraction de l'homme hors de toute nature, est une folie. D'une part, la puissance naturelle qui nous est associée, et suivant elle toute la nature en général agit incessamment sur nous et avec nous, et d'autre part nous agissons nous-mêmes perpétuellement sur elle et avec elle par une activité motrice dont le principe n'est, dans cette sphère elle-même, pas autre que nous.

Plus on observera de près l'essence psychologique, plus on s'assurera de cette double loi d'actions et de réactions mutuelles qui rallie dans la vie l'homme et la nature ; on reconnaîtra que si l'essence psychologique est essentiellement et nécessairement unie à toute la vie de conscience, comme le sujet à ses phénomènes et la cause déterminante à ses produits, à son tour la puissance naturelle apporte continuellement à cette vie son propre contingent, qui apparaît dans toutes nos relations, et jusque dans les fonctions du sentiment et de la pensée sous notre activité propre[2].

[1] Voyez Jouffroy, *de l'organisation des sciences philosophiques.*

[2] Cette union réelle, actuelle, incessante de l'homme et de la nature est mise hors de doute et prouvée pour la science elle-même dans les analyses que Maine de Biran a présentées du sentiment de l'effort. Voyez Maine de Biran, *Rapports du physique et du moral dans l'homme.* Ce profond psychologue remarque avec raison que c'est la négation de cette action directe de l'homme sur la nature et de la nature sur l'homme, invinciblement cons-

S'il en est ainsi au regard de la science elle-même, comme aux yeux du sens commun, que faut-il conclure? ceci évidemment :

A savoir qu'en réalité l'homme n'est jamais séparé de la Nature; que si l'être humain n'est pas lui-même une force de la Nature, comme il apparaît nettement dans la résistance qu'il peut lui opposer, il est néanmoins constitué avec elle dans l'existence, et toujours actuellement associé à elle dans la vie au moyen d'une force naturelle distincte de lui, mais réellement inséparable de sa constitution. L'homme abstrait, entièrement isolé de la Nature, l'homme pur esprit n'est qu'une fiction; l'homme existe en relation à la fois avec la Nature, avec l'Ame, avec l'Esprit.

Si telle est la conclusion d'une exacte psychologie, quelle doit être celle de la théologie qui en résulte? L'homme étant inséparablement et se trouvant incessamment constitué avec la Nature, avec l'Ame, avec l'Esprit, il est tout à fait nécessaire de concevoir que Dieu, le principe de l'homme est inséparable aussi de la Nature, de l'Ame, et de l'Esprit. Seulement, tandis que l'homme, être produit est constitué avec ces trois substances, Dieu l'Être producteur, principe de toute constitution est leur principe même. En d'autres termes la Nature, l'Ame, l'Esprit ne sont en Dieu que ses propres actes, éternels comme lui; l'Esprit est sa pensée, l'Ame son amour, la Nature son mouvement, par lesquels il produit les essences de chaque genre, et constitue conformément à lui-même l'homme qui est l'être complet. Il n'est pas possible d'échapper à la nécessité logique de cette conséquence.

On ne voit donc pas pas pourquoi Plotin exclut la Nature elle-même de l'ordre des substances véritables, ni pourquoi elle n'aurait pas son origine et sa fin divines, au même titre que l'Ame et que l'Esprit. Est-ce que la loi de la Nature est moins nécessaire, et moins inviolable pour nous que les lois de l'Ame et de l'Esprit? Est-ce qu'il nous est donné et permis davantage de nous soustraire à ses conséquences? Les mouvements de la Nature elle-même ne sont-ils pas nécessairement droits et tout aussi légitimes que les sentiments de l'Ame et les pensées de l'Esprit, qui les traduisent? Le culte et le développement de la Nature ne fait-il pas partie du devoir humain, et l'obligation morale n'implique-t-elle pas l'accomplissement religieux

tatée dans les profondeurs de la conscience, qui a conduit Mallebranche à l'hypothèse des causes occasionnelles, et après lui Leibnitz au système des monades indépendantes et de l'harmonie préétablie; mais aussi que cette négation est précisément ce qui rend ces hypothèses, d'ailleurs si ingénieuses, inintelligibles pour le sens commun et inacceptables pour la science. Cette remarque s'applique parfaitement aussi au dogme du spiritualisme absolu et à l'ascétisme extravagant, qui en est la pratique.

de la loi naturelle, sans lequel il ne peut pas y avoir de progrès normal pour le sentiment et la pensée? Au fond le devoir est triple dans son unité, comme la vie même de l'homme, comme l'Être divin lui-même, origine et fin de tout bien. L'obligation morale s'applique à la Nature aussi bien qu'à l'Ame et à l'Esprit, parce qu'elle est comme l'Esprit et comme l'Ame un des éléments insupprimable de l'existence complète, et à ce titre, un des moyens du bien. Essayer de s'affranchir de la Nature est une entreprise immorale autant qu'insensée; opprimer la Nature elle-même dans le fol espoir de libérer l'Ame et l'Esprit est une extravagance. S'il est vrai que l'existence humaine est essentiellement constituée sous l'acte de Dieu lui-même avec la Nature, avec l'Ame, avec l'Esprit, il est vrai par cela même que le bien de l'homme conforme à l'ordre divin est attaché au développement harmonique et modéré par nous-mêmes de toutes nos capacités, que ces capacités relèvent d'ailleurs de l'Esprit, de l'Ame ou de la Nature. La vie de l'homme est triple, son bien est triple aussi. La Nature est une des conditions de son existence; la Nature doit donc être un des objets de son culte[1].

2° Il suit de la conception vraie de la Trinité, comme il apparaît effectivement dans la conscience, que les trois substances de la vie parfaite s'unissent intimement dans le principe en vertu de son unité même et constituent avec lui un seul et même être à trois essences, comme elles forment dans l'homme une seule et même existence à trois éléments : la Nature, l'Ame, l'Esprit, ne sont pas en Dieu trois êtres en un, mais trois essences en un seul et même être, trois expressions éternelles, trois substances d'un seul et même principe, dont elles traduisent diversement, mais simultanément et également, l'activité sous son triple mode, dans les ordres de la pensée, du sentiment et du mouvement. Car, encore une fois, Dieu étant le principe universel est en tout et partout le principe général de toute intelligence de tout amour, de toute puissance.

Unies en principe, les trois substances ne peuvent pas être absolument séparées dans l'existence; elles ne peuvent pas constituer chacune une région absolue de la vie avec des essences absolues aussi, sans aucun rapport réel, sans aucune relation actuelle des unes aux autres. S'il en était ainsi, il n'y aurait plus un seul monde sous un

[1] Comme tous les mystiques, Plotin est évidemment victime d'une illusion : nous pouvons abuser de la Nature et ainsi la pervertir en nous, comme nous pouvons abuser de l'Ame et de l'Esprit et par là les pervertir aussi. Mais alors la faute est à nous seuls; le mal vient de nous, non de la Nature elle-même; et il reste toujours vrai que l'anathème jeté à la Nature est un paralogisme, ou pis encore, un sophisme hypocrite.

principe unique, il y aurait trois mondes absolus sous trois principes également absolus; dans chaque monde, chaque essence et chaque vie, dans chaque essence et chaque vie, chaque élément et chaque fonction existerait avec une indépendance absolue à l'égard des autres. Il n'y aurait partout que des pluralités sans unité, des variétés sans identité, proposition contradictoire dans ses termes mêmes[1].

Le dogme alexandrin des mondes absolus, des essences et des vies indépendantes, qui donne à la pensée une satisfaction apparente devant l'illusion de la mort, n'est en définitive que le faux semblant d'une solution inintelligible au fond et irrationnelle. Il n'y a pas, il ne peut pas y avoir ici des esprits, là des âmes, d'autre part des corps, sans rapport et sans relations nécessaires. Un tel dogme dont la conséquence serait en morale la consécration de l'égoïsme, et en religion la poursuite insensée d'un salut tout individuel, n'est heureusement qu'une imagination puérile qui disparaît sous le regard sévère de la raison. Celui qui le professe est en contradiction avec les conceptions les plus élémentaires du sens commun et ne s'entend certainement pas avec lui-même.

Sans doute la force de mouvement, la force d'amour, la force de pensée, et conséquemment les substances correspondantes à ces forces, la Nature, l'Ame, l'Esprit, sont spécialement distinctes en elles-mêmes; mais dans la vie complète, qui est la vie humaine, ces trois forces ne sont pas séparées non plus que leurs produits; elles constituent au contraire sous l'activité déterminatrice de la cause humaine une et identique en soi, dont elles ne sont pas isolées et qui n'est pas non plus isolée d'elles, une seule et même vie, triple dans sa forme, une au fond. Par conséquent aussi, il faut nécessairement concevoir, conformément au sentiment unitaire de la conscience, que les trois substances principales dont les trois forces essentielles sont produites, constituent sous l'activité productrice du principe divin un et identique en soi, dont elles sont inséparables et qui est inséparable d'elles, un seul et même être triple et un tout ensemble. Relativement, en nous-mêmes, le mouvement, le sentiment, la pensée ne sont pas l'un sans l'autre, mais au contraire toujours actuellement l'un avec l'autre; absolument, en Dieu, la Nature, l'Ame, l'Esprit sont donc aussi éternellement unis. Que l'on commente tant qu'on voudra la conception trinitaire, on n'en déduira pas légitimement une autre conséquence; il en résultera toujours le double dogme de l'union des trois substances en Dieu, et de la réunion des trois essences

[1] Voyez l'Introduction.

en l'homme, le seul produit qui exprime intégralement l'Être divin; et avec ce dogme lui-même, la doctrine de la solidarité et de la réversibilité entre tous les êtres, la seule rationnelle et vraiment morale.

La solution immorale d'ailleurs, antisociale et stérile, que Plotin a donnée hors de cette doctrine au problème de la vie humaine, n'est au fond qu'un vain paralogisme. Il semble d'abord reconnaître la Trinité; mais il la nie ensuite : oubliant l'unité de l'être humain, il ne trouve pas d'autre issue à la vie actuelle que d'en renvoyer chaque élément à la substance qui lui correspond dans le principe lui-même : l'unité à Dieu, la raison à l'Esprit, la volonté à l'Ame, la force motrice à la Nature; et comme la Nature n'est, suivant lui, qu'une fausse substance, il faut sans doute imaginer qu'elle périt elle-même avec la force qui nous en vient. Ainsi, l'homme réduit par chacun de ses éléments aux trois hypostases surnaturelles est à la fin ramené exactement à son point de départ : produit composé dans la vie des émanations des trois substances, il y retourne dans la mort par la dissolution et la réduction des éléments intelligibles, dont il n'était rien lui-même que la résultante; la consommation de l'homme en Dieu par la mort du corps n'est ainsi que l'heureuse issue de cette vie sans espoir et sans progrès, à laquelle le vrai sage dit anathème dans l'amère ironie de la pratique mystique, et dont il cherche à hâter le dénouement par la méthode absorbante de l'extase.

Est-il besoin de faire remarquer combien cette solution donnée par le mystique au problème de la vie humaine est illusoire? Elle entraîne la négation de l'essence psychologique, la négation de l'individu humain, de l'homme lui-même dont la réalité distincte à la fois de Dieu et de la Nature, éclate avec une insurmontable évidence dans toute détermination volontaire; elle part de cette proposition équivoque et radicalement inintelligible au sens absolu, que les éléments sont réellement antérieurs à l'être, qu'ils sont indépendants et séparables de l'être lui-même, comme s'ils constituaient eux-mêmes et d'eux-mêmes l'être, comme si l'être n'était rien lui-même que leur résultante toute fatale[1]. C'est précisément le contraire qui est vrai; les éléments primitifs et vraiment essentiels, les véritables propriétés sont au contraire nécessairement contemporaines et inséparables de l'être, puisqu'elles n'en sont que l'expression actuellement manifes-

[1] Dans ses dissertations particulières, Plotin proteste contre cette définition de l'être; mais il n'en reste pas moins vrai qu'elle résulte nécessairement de sa méthode et de ses principes métaphysiques, et il l'adopte lui-même à son insu dans l'exposition de sa doctrine. Son dogme théorique n'en est que la conséquence et sa pratique morale n'en est que l'application.

tée dans les relations de la vie [1]. Sous l'ambiguité des termes, cette même solution laisse imaginer qu'il en est de l'ordre psychologique comme de l'ordre physique ; que les facultés de l'être humain peuvent être isolées les unes des autres et de leur essence, qu'elles existent antérieurement à cette essence, de même que les éléments futurs du corps constitué semblent exister isolément et sont à certains égards antérieurs à la force qui les unit par son activité uniformément élaboratrice en un seul et même système. Assimilation complétement inexacte ; car au témoignage irrécusable de la conscience, l'essence psychologique n'est jamais séparée de ses actes et d'autre part les capacités qui s'attachent inévitablement à l'exercice normal de son activité ne cessent pas de lui être intimement unies. Dans cette unité réelle et vivante de l'essence psychologique, toute division n'est jamais qu'une distinction, et la différence réelle des éléments n'y empêche pas leur union indissoluble et leurs continuelles relations en un seul et même système sous l'incessante activité de leur principe. Enfin, par cette consommation absolue de l'homme en Dieu, par ce retour systématique au passé, par cette réduction puérile de la fin de la vie à la naïveté de l'origine, l'utopie alexandrine tourne dans un cercle, vicieux en théorie et stérile en pratique ; à quoi bon la vie, si elle n'a pas d'autre résultat que de ramener exactement l'humanité à son point de départ, si elle n'est que l'inutile mouvement de la roue d'Ixion, si dans ses vains périodes, elle n'est jamais « qu'un fol et coupable éloignement de Dieu, causé par l'orgueil et par le désir insensé d'être à nos propres yeux, et de pouvoir quelque chose par nous-mêmes ! » Si la vie n'est pas le moyen de l'éducation de nous-mêmes par notre propre effort, il est clair qu'elle n'a plus ni valeur ni sens ; elle n'est plus dès lors qu'un pur phénomène sans raison d'être, et sans but : sans raison d'être, puisque l'essence humaine n'est qu'une émanation tout accidentelle, un rayon de Dieu égaré dans les ténèbres de ce monde, et qui doit retourner à sa source comme il en est venu ; sans but, car l'idée du progrès, qui donne à la vie la seule signification qu'elle puisse avoir, est incompatible avec un tel dogme. Reste à concevoir la bonté et la sagesse d'un Dieu qui produit ses créatures tout

[1] Cette proposition, fausse dans l'ordre de la raison qui est celui de la véritable essence, n'a qu'une vérité apparente, même dans l'ordre physique, qui est celui des produits successifs. En tout corps réellement constitué, les éléments actuels, qui font présentement partie de sa constitution, ne lui sont pas véritablement antérieurs ; car ils n'existent pas hors de lui tels qu'ils se présentent actuellement dans cette constitution. Une fois constitués, les éléments manifestent des propriétés qu'ils n'avaient pas auparavant : d'où tiennent-ils ces propriétés ?

exprès pour le malheur, et qui, dans cette production, n'a d'autre dessein que de se donner le spectacle puéril d'un monde immobile et sans progrès, invariablement destiné aux mêmes erreurs et aux mêmes misères, où les êtres reproduisent perpétuellement dans un passage fatal et toujours identique, la vaine révolution de la naissance et de la mort.

Évidemment, cette étrange métaphysique est au-dessous du sens commun ; la raison confondue se fatiguerait inutilement à la comprendre. Je me borne à remarquer ici, conformément au point de vue éminemment général de cette étude, que cette rêverie alexandrine de la réduction des éléments de l'être humain, suscitée en dehors de la vie réelle par la pratique contemplative, est contraire à la fois à la conscience et à la raison. Elle est contraire à la conscience, parce qu'elle en nie le fait le plus évident, à savoir la détermination volontaire et libre, toujours accompagnée en nous-mêmes de la conviction invincible de la réalité substantielle de notre être ; elle est contraire à la raison, parce qu'elle renie précisément la conception de la Trinité, dont elle prétend s'autoriser : en effet, dans la conception légitime de la véritable Trinité, telle qu'elle résulte à la fois du témoignage de la conscience, et des lois de la Raison, la vie est aperçue comme inséparable des êtres actifs, parce qu'elle n'est que le produit des actes perpétuels de ces êtres en concours avec l'éternelle activité de Dieu, leur principe ; la vie divine étant éternelle, la vie des êtres créés de Dieu est nécessairement perpétuelle, et ces êtres eux-mêmes sont nécessairement immortels ; concevoir l'éternité de Dieu et sa vie éternelle, c'est inévitablement pour tout homme qui se rend compte à lui-même de ce qu'il conçoit, croire l'immortalité des êtres produits de Dieu et la perpétuité de leurs vies ; c'est croire en même temps la distinction essentielle que les êtres se prononcent eux-mêmes par l'usage de leur activité propre et à l'égard les uns des autres et à l'égard de Dieu, qui ne peut pas confondre ses produits avec lui-même. D'autre part, l'Être divin étant conçu comme éternellement inséparable des trois substances qui expriment sa triple activité, c'est-à-dire de l'Esprit, de l'Ame et de la Nature, il est de toute nécessité que l'homme qui traduit intégralement cet Être, soit aussi dans la perpétuité de sa vie inséparable de sa triple constitution à la fois intellectuelle, morale et physique.

C'est ainsi qu'au regard du métaphysicien et du théologien, l'espérance et la foi natives que l'homme puise dans la conscience de sa constitution et dans le sentiment invincible de sa propre activité est garantie par l'autorité absolue de la raison.

Mais alors, en abandonnant le dogme contradictoire de la sépara-

tion de l'Esprit, de l'Ame et de la Nature en Dieu, il faut renoncer à l'utopie irrationnelle et funeste au fond, des esprits absolus et séparés des âmes, des âmes pures et séparées des corps, des corps sans substance, sans forces réelles et sans nécessité d'existence, inutiles aux esprits et essentiellement nuisibles aux âmes. Car ce sont là autant d'hypothèses inintelligibles dans la doctrine de la Trinité véritable.

3° Après avoir admis d'une part que les hypostases sont absolues et chacune en soi avec son essence, avec sa loi originale et propre, Plotin suppose, d'autre part, que ces mêmes hypostases procèdent successivement l'une de l'autre, suivant un rapport simple et direct. L'Esprit émane de Dieu lui-même; l'Ame ne procède pas de Dieu, mais de l'Esprit seul, dont elle n'est que l'émanation; inférieurement à ces trois hypostases, la Nature qui sert de substance aux forces naturelles ne procède ni de Dieu, ni de l'Esprit; elle n'est que l'émanation toute phénoménale d'ailleurs, sans réalité et sans originalité propre, de l'Ame, qu'elle traduit immédiatement dans les corps, sous les formes diverses de la matière. De l'hypothèse de cette procession simple, immédiate et directe, Plotin conclut que l'Ame n'est en principe que l'expression exacte et parfaitement similaire de l'Esprit, et la Nature l'expression exacte aussi et parfaitement similaire de l'Ame.

Cette conception théorique du rapport des termes de la Trinité est fausse; car elle est contraire au témoignage de la conscience. L'essence physiologique qui nous est associée, est si peu la traduction immédiate, directe, exacte et similaire de l'essence psychologique, que nous sentons une opposition presque continuelle entre l'une et l'autre. Si notre nature n'était que l'expression actuelle et toujours adéquate de notre âme, il y aurait toujours harmonie entre ces deux essences, la loi naturelle et la loi morale ne se combattraient jamais en nous. Or, tout en reconnaissant que l'habitude vertueuse apaise de plus en plus dans notre être cette guerre intestine de la Nature et de l'Ame, il existe toujours de l'une à l'autre une certaine lutte, qui ne peut être décidée que par le principe personnel. Cette lutte est elle-même au regard de la conscience la preuve évidente de la réalité de la force naturelle comme essence originale, spécialement distincte de l'Ame. Une remarque analogue prouve à la conscience la distinction de l'Ame et de l'Esprit en nous. L'amour et l'intelligence sont intimement unis dans notre être; les fonctions du sentiment et de la pensée sont régies par d'étroites relations. Néanmoins il n'y a pas entre elles un rapport nécessaire de génération; il est malheureusement trop vrai qu'elles ne suivent pas la même proportion; ce qui arriverait inévitablement si l'une n'était que l'expression de l'autre. C'est pourquoi nous dis-

tinguons avec raison le sentiment de la pensée, l'Ame de l'Esprit.

Si la force de nature, la force d'âme et la force d'esprit, sans cesser d'être unies, sont réellement distinctes dans notre être, il faut nécessairement concevoir qu'il en est de même dans l'Être divin. Cette genèse simple et directe de la Nature par l'Ame et de l'Ame par l'Esprit, imaginée par Plotin contrairement au témoignage de la conscience, est donc illusoire.

D'autre part, ce même dogme contraire à la conscience devient nécessairement inintelligible à la raison; il est en contradiction avec la conception trinitaire elle-même. En effet, si l'Être divin, sans cesser d'être un et identique en lui-même, implique trois substances réellement distinctes, il faut bien d'ailleurs que ces trois substances, expressions de sa triple activité à la fois intelligente, aimante et motrice, procèdent également et simultanément d'un seul et même principe, qui les ralliant à lui et par conséquent entre elles par la vertu même de sa propre unité, les constitue en un système indissoluble, toujours unique dans son ensemble, toujours identique dans ses éléments.

Il suit de là, que la Nature vient de Dieu au même titre que l'Ame et l'Esprit; que la loi de la Nature est aussi divine dans son origine, et par conséquent aussi sainte et aussi inviolable que celle de l'Ame et de l'Esprit. En dernière analyse, la loi de la Nature n'est pas autre chose que la manifestation dans les êtres du mouvement de Dieu, comme la loi de l'Ame y est la manifestation de son amour, comme la loi de l'Esprit y est la manifestation de sa pensée; la loi naturelle, la loi morale, la loi intellectuelle, ne sont au fond que la triple expression d'un seul et même principe diversement manifesté et diversement appliqué.

Il suit d'autre part, au point de vue de leur distinction essentielle, que les trois substances ne sont pas engendrées directement et successivement l'une de l'autre, mais qu'elles sont au contraire les trois expressions contemporaines du principe lui-même. L'Ame n'est pas seulement la traduction de l'Esprit, la Nature n'est pas seulement la traduction de l'Ame; l'Esprit, l'Ame, la Nature sont dans l'être parfait l'expression d'un seul et même principe, comme le raisonnement, la détermination, et le mouvement volontaire sont dans tout être complet, qui représente intégralement le principe, la manifestation d'une seule et même cause.

Par conséquent, il n'y a pas similitude parfaite, mais seulement analogie de l'Esprit à l'Ame et de l'Ame à la Nature; c'est ainsi que la raison s'explique par la conception théorique de l'être principal, les différences et les inégalités caractéristiques, qui apparaissent dans le

même individu et d'un individu à l'autre entre les éléments de la même constitution. Pour expliquer généralement la Nature, l'Ame et l'Esprit, il faut remonter directement de chacune de ces substances jusqu'au principe universel qu'elles expriment; pour expliquer les différences, les inégalités, les défauts d'harmonie de nos facultés constitutives, il faut remonter jusque dans le passé aux actions de la force personnelle, qui les détermine.

L'hypothèse chimérique d'une génération directe et par suite d'une similitude exacte entre la Nature, l'Ame et l'Esprit sur laquelle Plotin établit sa spéculation et sur laquelle il fonde toutes les espérances de sa pratique est donc fausse et irrationnelle. La science n'a rien à gagner à toutes ces réductions stériles de la Nature, de l'Ame et de l'Esprit auxquelles Plotin revient sans cesse; dans ce cercle purement dialectique, elle n'avance pas; l'analogie nécessaire des trois ordres corrélatifs de l'existence une fois reconnue, et les vérités premières qui résultent à la fois de cette analogie expérimentale et du concept rationnel du principe universel une fois démontrées, il s'agit de procéder par une recherche active à la découverte des lois naturelles, morales et intellectuelles, telles qu'elles se présentent positivement à l'observation, chacune dans son ordre propre. Le progrès de la science n'est qu'à ce prix. De même le progrès de l'art et celui de la vie, qui tient si étroitement à l'art, ne peut être effectué que par une pratique impartiale qui ménage et ordonne toujours harmoniquement en nous-mêmes les capacités de l'instinct, de l'amour et de l'intelligence.

Ainsi, en supposant la procession simple et directe des substances, Plotin se met en contradiction avec la conception vraie de la Trinité. Par une conséquence inévitable, il s'égare dans l'utopie d'un spiritualisme absolu, si voisin lui-même du panthéisme.

4° Comme en toute philosophie constituée, la conception de Dieu est dans la doctrine de Plotin le fondement supérieur de tout le système. Résultat le plus élevé de sa méthode, elle est en même temps l'origine théorique de son dogme et la fin suprême de sa morale. Aussi est-ce dans la conception théologique qu'apparaît en s'y résumant tout le vice de la philosophie alexandrine. Le vice de cette philosophie est en psychologie, l'oubli de l'élément personnel, centre réel et toujours actuel de la vie humaine; en logique, la substitution exclusive de l'analyse et de l'abstraction des idées à l'observation et à l'interprétation inductive des lois positives; en métaphysique, la séparation de la substance et de la cause; en morale, la condamnation systématique de la vie, l'oppression de l'instinct et de la volonté. Tous

ces vices engendrés successivement l'un de l'autre devaient par une dernière conséquence aboutir en théologie au dogme d'un Dieu impersonnel, terme idéal de la spéculation et de l'art mystiques.

Dieu lui-même est l'unité absolue, la substance en soi, hors de tout être, de toute vie, de toute action, sans pensée, sans amour et sans mouvement, principe néanmoins de l'Esprit, de l'Ame, de la Nature, et par ces puissances, dont il est séparé, principe de tous les esprits, de toutes les âmes, de toutes les forces.

En conséquence d'une pareille essence, Dieu, le principe universel demeurant supérieur à toute action, ne produit pas lui-même les êtres par sa propre activité, suivant les trois substances qui en sont la triple expression ; par suite ce n'est pas non plus lui-même qui les établit et les maintient en relations mutuelles, qui les conserve et les gouverne dans la vie ; immobile et tout en lui-même, sans influence et sans intérêt dans ce drame désespéré de la création, les essences découlent nécessairement de leurs substances et se réunissent aveuglément pour former les constitutions des êtres complets, comme ces substances elles-mêmes émanent fatalement de lui et se mettent d'elles-mêmes en rapport, suivant la loi de la surabondance, par un mouvement tout fatal, dans lequel il n'intervient lui-même à aucun titre.

On cherchait en vain une conception théologique plus conforme au sentiment mystique : ce Dieu absolument isolé, tout en lui-même, inactif, sans rapports et sans relations avec le monde qui n'est rien pour lui, laissant tomber les êtres de son sein sans les soutenir lui-même dans l'existence et sans les accompagner dans la vie par la loi de sa propre activité, est bien l'idéal qui correspond au sage de la morale alexandrine. Quand on méprise la vie humaine sous toutes ses formes, et l'activité personnelle qui en est la seule cause vraiment déterminante, quand on professe le mépris de l'industrie, de l'institution sociale et de la science, quand on fait consister toute sagesse dans la fuite du monde, tout moyen de salut dans la contemplation passive et dans l'extase, on ne saurait concevoir un autre Dieu que le Dieu inactif et solitaire des religions orientales.

Il est impossible de concevoir ce qu'est le Dieu des Alexandrins. Cette impossibilité résulte de son essence même.

Dans la tradition orthodoxe de la philosophie grecque, Dieu est le principe universel de toute l'existence, principe éternellement actif, à la fois essence et vie suprêmes [1]. Cette conception théolo-

[1] Voyez Platon et surtout Aristote.

gique, la seule légitime, est aussi la seule qui explique rationnellement la foi religieuse de l'homme et les vérités absolues qui servent de fondement à la morale. Bien qu'il se donne comme le continuateur de la tradition grecque, il est facile de s'apercevoir que Plotin abandonne cette tradition pour celle de l'Orient : son sage n'est plus le citoyen grec ou romain apportant à la commune patrie le dévouement actif et vraiment religieux de toutes ses facultés ; c'est le gymnosophiste oriental retiré du monde qu'il méprise, renonçant la famille, la cité, la patrie, se renonçant lui-même, aspirant à sortir de soi et de l'humanité, par le délire de l'extase, par la consommation en Dieu, et faisant consister la religion dans la rupture de tous les liens de la vie. De même le Dieu de Plotin n'est pas le Dieu créateur, législateur toujours actif, qui se révèle dans la vie sociale ; c'est le Dieu « supra-intelligible » sans activité et sans vie du solitaire mortifié.

Dans le vain espoir d'introduire un tel Dieu en philosophie, et pour donner à son étrange théologie l'apparence d'une théorie rationnelle, Plotin reprend les formules mathématiques des Pythagoriciens ; il altère ces formules à son insu en perdant de vue leur sens métaphorique, en leur attribuant un sens absolu, que probablement elles n'avaient pas ; il adopte exclusivement la méthode abstraite et purement dialectique de l'analyse des idées ; il suppose à cette méthode une valeur objective, qu'elle ne saurait avoir indépendamment de l'observation positive des êtres et de leurs rapports d'une part, ni d'autre part, contrairement au système des conceptions législatives de tout l'ordre intellectuel, tel qu'il est emprunté originairement par la réflexion à la conscience de notre être et de sa constitution, et généralisé finalement par le raisonnement, conformément au concept nécessaire du principe universel qui nous est suggéré par la raison. Sur la pente de cette dialectique tout abstraite, Plotin aboutit par une dernière conséquence inévitable, à cette même thèse de l'unité absolue, soutenue autrefois par les philosophes de l'école d'Elée et réfutée par leurs contemporains de l'école ionienne. Il invoque en faveur de cette thèse l'autorité de Platon, sans remarquer que si ce philosophe s'était laissé entraîner à la confusion « de l'idée et de l'être » et à l'erreur d'un spiritualisme exclusif, il avait su du moins se préserver des conséquences extrêmes de la méthode idéaliste, en identifiant le culte religieux avec la spéculation et la pratique philosophiques ; en appliquant à la cité et à l'humanité même toutes les prescriptions de la morale, au nom d'une religion active et réellement efficace ; enfin, en rapportant l'Esprit à Dieu lui-même, comme

le Verbe éternel à son principe inséparable. Il oppose cette interprétation arbitraire de la théorie Platonicienne des Idées, à la théorie péripatéticienne des Principes; il prétend que dans son système des catégories, Aristote n'a pas poussé jusqu'aux idées primitives l'analyse de la pensée; et comme les dernières abstractions de la pensée correspondent, suivant lui, aux premiers éléments de la réalité, il reproche aux Péripatéticiens d'avoir négligé tous les termes principaux de la réalité et de la pensée[1]. Enfin, il s'efforce de démontrer que dans la catégorie de l'être, fondement de toute la théorie péripatéticienne, il est nécessaire d'admettre au-dessus et hors de l'être lui-même le principe[2]. C'est ainsi qu'il pense avoir élevé d'un degré la spéculation et la pratique philosophiques. Aristote avait conçu l'Être comme le principe de la réalité, la Raison comme le principe de la pensée; c'est pourquoi l'Être identique à la Raison, la Raison identique à l'Être, était à ses yeux le Principe de toute l'existence. Suivant Aristote, Dieu n'est pas autre que l'esprit lui-même, principe de la pensée et par la pensée du mouvement. Entraîné par le sentiment mystique et par les nécessités de sa méthode, Plotin imagine, par une distinction contradictoire dans les termes mêmes, une essence supérieure à l'être lui-même; cette essence est l'unité absolue. Dès lors ce n'est pas l'être qui est le principe de la réalité, mais l'unité absolue, dont l'être lui-même émane; ce n'est pas la raison qui est le principe de la pensée; mais la contemplation, dont la raison est une émanation. Le principe de toute l'existence est donc, suivant Plotin, l'unité absolue, terme suprême de la réalité, objet sublime de la pensée.

Mais l'unité absolue est nécessairement la simplicité, l'identité

[1] Pour se convaincre de la faiblesse de cette partie de la polémique de Plotin, il suffit de la rapprocher de la réfutation qu'Aristote a faite de la doctrine de l'unité abstraite.

[2] Il n'est pas inutile de remarquer la terminologie singulière que Plotin est forcé de suivre après avoir séparé l'être et le principe. La philosophie rationaliste distingue avec le sens commun, l'être principe et les êtres produits; mais dans cette distinction, elle ne cesse pas de concevoir le principe et les produits en relations mutuelles. Cette philosophie supprime ainsi toute espèce d'intermédiaires idolâtriques entre Dieu et les êtres, entre les êtres et Dieu. Dans la doctrine mystique de Plotin, le principe étant autre que l'être, et en outre, tout absolu et inactif en soi, par suite sans rapports réels et sans relations actuelles avec ses produits, entre Dieu et les êtres il faut imaginer l'Être, et de plus l'être et la vie, l'esprit et l'âme sont conçus comme deux termes substantiels en soi et par soi, deux hypostases ayant une existence propre, indépendamment de Dieu et hors des êtres. Il est clair que l'être et la vie, l'esprit et l'âme ainsi conçus, sont deux utopies et deux idoles. Dieu étant le principe actif de toute l'existence, à la fois essence et cause, donne par son être même leur substance aux êtres, et par sa propre activité leur loi aux vies. Entre Dieu et les êtres, il n'y a rien que leurs rapports et leurs relations mutuelles. L'Ame, l'Esprit, la Nature ne sont rien hors de Dieu et des êtres.

même, sans différence dans l'être, sans détermination dans la vie. Le principe de l'existence est donc tout en soi, sans rapports et sans relations avec ses produits, sans propriétés essentielles et sans puissances actives; il n'est ni esprit, ni âme, ni nature; il n'a ni pensée, ni amour, ni mouvement, parce qu'il est l'unité absolue et parce qu'il ne peut être le principe des substances et des lois dans lesquels les êtres sont et vivent, qu'à la condition de n'impliquer ni substances, ni lois, et de n'être rien, de n'avoir rien lui-même de ce que les êtres sont ou possèdent.

Il résulte de toute cette dialectique que Dieu est la substance absolue et indéterminée.

Je ne crois pas qu'il y ait dans toute l'histoire de la philosophie mystique un dogme plus paradoxal et plus contradictoire, plus inintelligible et plus irrationnel, plus irreligieux et plus immoral que le dogme théologique de Plotin.

D'abord est-il possible de concevoir une substance absolument indéterminée? Evidemment, non. Nous ne concevons toute substance qu'avec ses attributs essentiels, par ses propriétés actuelles, et suivant ses propres phénomènes, qui expriment à la fois ses propriétés et ses attributs. Si nous ne concevons pas autrement la substance, c'est qu'en effet elle n'est pas autrement; c'est qu'elle n'existe pas sans attributs, sans propriétés et sans phénomènes, que ces phénomènes soient d'ailleurs particuliers ou généraux. Cette sorte de stupéfaction devant la substance absolue identifiée à l'Être divin, dans laquelle Plotin fait consister l'acte religieux, est dépourvue de raison et tout aussi stérile que sa plainte sur l'incapacité de l'intelligence humaine à saisir cette inconcevable et mystérieuse hypostase. En tout cela Plotin ne fait que s'incliner devant son propre paralogisme.

A l'exception de l'être que nous sommes nous-mêmes, et qui est par cela même l'objet direct de notre conscience, nous ne saisissons, nous ne pouvons saisir aucun être hors de nous; l'appréhension directe d'un être hors de nous, l'intuition de sa propre substance est une contradiction, par conséquent une impossibilité. Mais si nous ne saisissons pas en eux-mêmes les êtres qui existent hors de nous, nous pouvons juger légitimement d'eux par leurs propres phénomènes; nous pouvons concevoir rationnellement leur substance d'après leurs attributs, leur causalité par leurs effets. La condition de notre pensée n'est pas autre à l'égard de la substance divine qu'à l'égard de toute substance : il ne nous est pas donné d'atteindre Dieu en lui-même non plus que tout être; mais peu importe, si nous pouvons d'ailleurs juger de ses propriétés par les lois du mouvement, de l'amour et de la pen-

sée, qui ne sont autres que les effets généraux de son universelle activité, intervenant sous les actions des êtres particuliers, dans la vie de la nature, de l'âme et de l'esprit? Peu importe encore, si nous pouvons, suivant la force de notre raisonnement, juger de sa substance par le développement logiquement analytique des attributs qui sont les conséquences nécessaires de la conception de principe. En définitive, la Raison nous conduit aussi légitimement à la conception de l'Être divin, qu'à la conception de tout autre être; son procédé est le même dans l'un et dans l'autre cas. La théologie passe à tort pour une science moins rationnelle, moins certaine et moins exacte que les autres; aucune, au contraire, n'est par sa nature même susceptible d'une forme plus rigoureuse.

Mais cela n'est vrai qu'à une condition; c'est qu'on ne rendra pas dès le début toute théologie impossible, par la consécration de mystérieuses antinomies, qui ne sont autre chose au fond que les contradictions sophistiques ou paralogiques d'esprits peu soucieux de s'entendre eux-mêmes avec la raison. Par exemple, si l'on imagine avec Plotin, que Dieu est la substance absolue, hors de tout attribut, de toute propriété, de toute activité, sans rapports réels, sans relations et sans proportions actuelles avec les êtres; que l'Être divin est absolument hors du monde et de la vie, il est trop clair que toute science théologique est radicalement impossible. Le mépris de la Raison, le scepticisme et la plainte mystique devient dès lors un article de religion, si toutefois il peut y avoir une religion droite et sûre sans une théologie rationnelle.

Cette identification illégitime de l'Être divin à la substance absolue conduisait nécessairement la théologie de Plotin au paradoxe et à la contradiction : si Dieu est sans mouvement, sans amour, sans pensée, d'où vient la nature, l'âme, l'esprit? d'où viennent les lois qui correspondent dans la vie à chacune de ces substances? Non pas, sans doute, comme Plotin le démontre lui-même avec toute l'évidence de la raison et de la conscience, des essences et des vies particulières, puisque ces essences et ces vies sont inévitablement soumises à leur substance et à leur loi générale. Il faut donc concevoir que le principe qui produit les êtres est en même temps la cause des substances dans lesquelles ils sont, et des lois sous lesquelles ils vivent.

En effet, si d'une part l'on se rend compte de la conception de substance, on demeurera convaincu que toute substance n'est pas autre, au fond, que l'un des trois actes du Principe, éternel comme lui-même, et fournissant, à ce titre, un fondement immanquable à la durée des êtres. Si l'on analyse d'autre part l'idée de loi, on reconnaîtra que

toute loi est ce même acte du Principe, considéré comme ralliant efficacement à lui-même, et par conséquent entr'elles, toutes les essences; réglant ainsi, analogiquement à leurs propres déterminations, les constitutions intimes des êtres, et conséquemment leurs relations extérieures.

Il suit de là que toute substance et toute loi générale appartient nécessairement, au-dessus des essences particulières qu'elle fonde et des vies qu'elle régit, au principe universel de tous les êtres, dont elle n'est, en définitive, que l'un des Actes éternellement producteurs et régulateurs. Plotin sépare le principe lui-même de ces Actes; il imagine Dieu hors de l'esprit, qui est, suivant lui, toute la substance des êtres, et aussi hors de l'âme, qui est, à ses yeux, toute la loi des vies. Il laisse flotter, entre Dieu et les êtres, une substance et une loi générales, un esprit et une âme, absolument autres que Dieu, et sans relations avec les êtres. Cette hypothèse est complètement inintelligible; la substance et la loi, l'Esprit et l'Ame, ne sont ainsi que deux abstractions réalisées, deux idoles. En réalité, l'Esprit et l'Ame ne sont pas autres en principe que la pensée et l'amour de Dieu lui-même.

En conséquence de cette hypothèse, Dieu est hors de toute activité, de toute substance et de toute vie, de tout esprit et de toute âme; et néanmoins il est le principe de l'Esprit et de l'Ame. Il est clair que Plotin se trouve ici en pleine contradiction avec lui-même et avec les vérités les plus simples de la raison. Il faudrait supposer, pour admettre une pareille théologie, qu'il peut y avoir des effets sans causes. Encore une fois, si Dieu n'est pas le principe actif, à la fois pensant, aimant et mouvant, d'où vient l'esprit, l'âme, la nature? d'où viennent les lois et les vies des trois ordres de l'être complet?

Réduit à la substance absolue et indéterminée, Dieu est aussi inutile à la vie qu'à la science : Dieu n'est pas le principe actif de la pensée, de l'amour, du mouvement; mais alors, qu'est-il? Est-il du moins le principe de la loi? Plotin semble adopter cette conception pythagoricienne, qui fait de Dieu une sorte d'exemplaire suprême contemplé par les êtres, un idéal tout abstrait et pour ainsi dire mathématique dont la création ne peut pas s'éloigner. Mais il est facile de reconnaître que cette prétendue conception, où se perdent encore aujourd'hui quelques métaphysiciens, n'est, au fond, qu'une vaine imagination. Qu'est-ce que le Principe Mathématique? qu'est-ce qu'une loi sans législateur? qu'est-ce qu'un législateur sans action? Dans la théologie vulgaire, Dieu est le suprême législateur parce qu'il est la souveraine activité. C'est la constitution et l'action de l'Etre divin qui est la loi, la loi réelle et efficace de toute la créa-

tion ; mais si Dieu n'agit pas lui-même, la réalité, l'efficacité de la législation s'évanouit avec le législateur.

Si Dieu n'est pas actif, il n'est véritablement ni créateur ni législateur. Mais alors, où est sa providence et son gouvernement ? où est le fondement des idées de Sainteté, de Justice et de Charité ? Plotin s'efforce de faire comprendre que pour être supérieur à toute activité et en dehors de toute vie, Dieu n'est que plus terrible et plus vénérable. Vains mots ! la crainte et la vénération religieuses sont alors sans objet : si Dieu n'agit pas et n'est pas présent par ses Actes dans tous les ordres de la vie, il n'est plus rien pour la religion, ni pour la morale.

Pour avoir cherché le principe hors de la vie et de la raison, Plotin est retombé au-dessous de l'une et de l'autre dans la vaine imagination d'un Dieu sans détermination, aussi stérile dans la spéculation que funeste dans la pratique.

En effet, l'idée que Plotin s'est faite de la création et du progrès conformément à cette étrange conception de Dieu, est désastreuse. « Parvenu au degré suprême de la pratique religieuse, le sage n'a pas besoin d'agir pour être vertueux ; les vertus découlent de son immobilité même comme de leur source naturelle [1]. » C'est ainsi que les êtres émanent naturellement de Dieu, sans qu'il agisse lui-même pour les produire. Le moyen de vie, de religion et de progrès n'est donc pas l'action, le développement de l'activité humaine dans l'esprit par la science ; dans l'âme par la justice et la charité, par l'institution sociale ; dans la nature par l'industrie : la vie, le progrès, la religion est au contraire dans l'affaiblissement, dans l'épuisement, dans la suppression de l'activité personnelle. Le moyen est l'unification, la simplification, le renoncement, le rejet de nous-mêmes, l'extase ; car le but est la consommation de la personne en Dieu, au-dessus de toutes les sphères de la Nature, de l'Ame et de l'Esprit.

Énoncer une pareille doctrine, c'est en faire justice. Quoi qu'on dise, il est impossible de voir dans ce désir insensé d'anéantissement autre chose que le délire de la maladie mystique. Singulier progrès que ce retour au passé, à la naïveté et à la simplicité primitive ! Étrange religion qui rompt tous les liens de la vie, qui sépare l'homme de la nature, principe de toute réunion actuelle ; qui enlève l'homme à la société et aux devoirs de la condition commune, sans l'accomplissement desquels il ne peut y avoir, pour l'individu lui-même, de véritables progrès ; qui, pour rapporter l'action et la personnalité humaines à Dieu, l'y absorbe et nous pousse hors de nous-mêmes et de

1. Conf. I. 2. VI. 9. sub fin.

l'humanité par la méthode impersonnelle et vaine de l'extase! Le principe de la morale est certainement la religion : toute action qui n'est pas faite au nom et en vue de Dieu est moralement nulle; mais la morale elle-même n'est-elle pas toute entière dans l'amour et dans le perfectionnement actif de l'humanité, suivant tous les ordres, sous toutes les formes et par tous les moyens de la vie? Qu'est-ce que la religion, si elle n'a pas Dieu pour but et en même temps l'homme pour objet? « Si l'amour de Dieu est le premier précepte, le » second, identique au premier, est l'amour de l'humanité; là est tout » ensemble la loi et la règle. » Qu'est-ce que cette vertu mystérieuse et toute singulière qui s'échappe magiquement du sage immobile de Plotin par une sorte d'émanation surnaturelle? Une illusion évidemment; illusion aussi dangereuse que stérile! Le sage du mysticisme est comme son Dieu, inutile aux autres et à lui-même. D'une part, un Dieu, inactif, et tout en soi, hors du monde et de la vie, d'où l'existence émane par un mouvement naturel, auquel il ne contribue lui-même en rien; d'autre part un sage immobile et solitaire, méprisant le monde et la vie, recevant gratuitement tout bien, possédant et communiquant merveilleusement toute vertu, sans qu'il ait besoin de vouloir, ni d'agir lui-même; ici la mort, là son culte; double conséquence de la méthode idéaliste et mystique, mais double absurdité.

Ainsi donc il faut conclure, en reconnaissant ses intentions profondément religieuses, que la doctrine de Plotin est erronée dans tous ses principes.

Egaré par le sentiment mystique, loin des voies fécondes de la pratique sociale et de la science, il a cherché en vain hors du sens commun et de la raison une solution extraordinaire au problème philosophique de la vie humaine.

Partant de cette vérité nécessaire qu'il ne peut y avoir qu'un seul principe universel de toute l'existence, il en a déduit, comme une conséquence immédiate, cette autre vérité non moins incontestable, que l'ordre intellectuel et l'ordre réel se correspondent naturellement et dans leurs éléments et dans les rapports que ces éléments soutiennent entre eux.

De cette correspondance intime de la pensée et de la réalité, sous l'unité de leur principe, il a conclu que l'analyse de la pensée suffit toute seule à la découverte du système des êtres; que l'abstraction des idées, poussée jusqu'à ses limites extrêmes, conduit nécessairement aux principes de l'existence, et le développement dialectique des rapports aperçus entre ces idées abstraites, aux lois réelles de la vie. Il n'a pas vu que cette méthode n'est légitime que dans son union

avec l'observation. Tout raisonnement n'est vrai qu'à la condition de s'appuyer à la fois sur la raison et sur l'expérience : le raisonnement métaphysique n'a lui-même aucune valeur, s'il n'est pas l'expression toujours exacte des conceptions générales que la raison rattache à son concept de principe universel, et en même temps la traduction toujours conforme du témoignage positif de la conscience, qui est le point de départ expérimental de toutes les conceptions rationnelles.

Toute philosophie qui n'a pas à la fois son fondement logique et sa loi dans la raison, sa base historique et sa règle dans la conscience, est fausse, inévitablement.

Poursuivant, hors des données de la conscience, l'analyse de la conception d'être, Plotin aboutit par une suite d'abstractions arbitraires et par une dialectique de plus en plus verbale, à une thèse métaphysique inexacte, à laquelle il subordonne systématiquement toute sa doctrine philosophique, sa théologie, sa psychologie et sa morale.

1° Il divise l'existence en deux ordres : l'ordre intelligible, où est toute réalité; l'ordre sensible, où apparaît l'ombre de la réalité.

Dans l'ordre intelligible est l'unité absolue, l'Un, principe suprême; le Nombre, Etre constitué sous le Principe, dont il est l'expression; la Vie, multitude définie sous l'Être, dont elle est la traduction.

Dans l'ordre sensible apparaît la Multitude Indéfinie, phénomène sans substance, pur non-être.

Cette thèse est irrationnelle : d'une part, le non-être n'est pas; d'autre part, la vie, l'être, l'unité sont inséparables.

2° L'unité absolue est Dieu; l'Être est l'Esprit; la Vie est l'Ame; trois hypostases différentes, procédant directement l'une de l'autre par émanation et constituant dans leurs rapports la Triade intelligible qui est toute l'Existence véritable. Le non-être est l'ordre de la Nature, fausse substance d'un ordre phénoménal et sans permanence, qui n'a ni puissance originale, ni loi propre.

Cette théorie théologique est illégitime, parce qu'elle est elle-même contraire à la conception trinitaire : la Nature est une substance véritable, au même titre, sous la même Raison et le même Principe que l'Ame et l'Esprit. L'Ame n'est pas séparée de la Nature; l'Esprit n'est pas séparé de l'Ame. L'Esprit, l'Ame, la Nature sont trois substances distinctes sans doute; mais corrélatives, éternellement unies dans le Principe, dont elles expriment l'activité dans son triple mode, de même que leurs essences sont perpétuellement réunies dans la constitution des êtres complets, qui les déterminent proportionnellement à leur action.

Tout rapport simple, toute Procession immédiate et directe, toute Genèse actuelle entre les substances est impossible.

Les substances sont irréductibles et contemporaines en principe, elles et leur loi. Par suite leur rapport n'est pas la similitude, mais l'analogie.

La supposition d'une substance sans attribut est contraire à la raison; l'hypothèse d'un principe absolument simple, sans propriétés et sans activité, absolument séparé, sans rapports et sans relations avec ses produits, est une contradiction.

Le dogme de l'Emanation, substitué en conséquence de cette hypothèse au dogme de la création active est une illusion.

Être parfait, Principe universel de toute l'Existence, Dieu est par sa pensée, par son amour et par son mouvement, qui sont en lui-même et à l'égard de ses produits autant de substances générales, le principe actif, à la fois créateur, conservateur et législateur de toutes les essences naturelles, psychologiques, spirituelles, qu'il unit lui-même conformément à son éternelle constitution dans l'immuable constitution de l'homme, le seul être qui soit complet, parce qu'il est le seul qui exprime et représente intégralement l'Être parfait.

La théorie des trois hypostases est contradictoire à tous égards à la conception rationnelle de la Trinité.

3° Conséquemment à cette thèse métaphysique et à cette théorie théologique, il faudrait reconnaître dans l'homme trois éléments essentiels distincts en substances, et un élément tout phénoménal, sans réalité substantielle.

L'élément phénoménal, accidentel, superflu et radicalement supprimable de l'existence humaine est la vie de végétation et de sensation, dont la substance est la Nature, l'essence une force physiologique associée à l'essence psychologique, la cause déterminante notre propre activité motrice.

Les éléments essentiels de l'existence humaine sont : 1° la vie de sentiment et d'amour, dont la substance est l'Ame; l'essence, notre être actuel, essentiellement psychologique, et la cause déterminante, notre activité volontaire; 2° la vie de pensée et de raison, dont la substance est l'Esprit; l'essence, la raison pure, et la cause déterminante notre activité rationnelle; 3° au-dessus et hors de la fausse vie de la végétation et de la sensation, au-dessus et hors des vies véritables de l'amour et du sentiment, de la raison et de la pensée, l'essence humaine elle-même, l'homme en soi, unité absolument simple, supérieure à toute personnalité, à toute activité, à toute vie, qui n'est plus la cause de l'activité motrice, volontaire ou rationnelle, mais exclusivement le sujet supra-personnel de la contemplation.

Ce système psychologique est faux, parce qu'il est contraire au témoignage de la conscience.

D'une part, si la Nature est une véritable substance, la force physiologique une véritable essence, et l'activité motrice une faculté inséparable de nous-mêmes, il est évident que la vie de végétation à laquelle est attachée la sensation est une des trois espèces de la vie, tout aussi fondée en réalité que les deux autres, toujours actuellement analogue à l'humanité et à chaque individu humain, qui au fond n'en est pas réellement séparable. Le dogme illégitime et contradictoire des esprits absolus et sans vie, des âmes immobiles et sans corps, sur lequel un rationalisme incomplet appuie sa morale exclusive, est donc en fait inexact et faux. La Raison dans sa triple activité à la fois spirituelle, animique et naturelle, rallie à Dieu, dont elle est l'inséparable expression, l'Esprit, l'Ame, la Nature tout ensemble; raisonnable et religieuse, la volonté de l'homme lui rapporte également, dans une harmonie vraiment morale, son action déterminante, cause à la fois de pensée, de sentiment et de mouvement.

D'autre part, en effet, l'amour n'est pas séparé dans l'homme de la pensée et c'est en déterminant le mouvement que notre activité personnelle détermine le sentiment et l'idée. C'est ainsi que la personne humaine accomplit dans sa triple sphère la triple condition, qui dans la vie dépend de son action propre, sans que la loi et le succès de cette action puisse jamais cesser de tenir supérieurement à elle-même au concours moralement mérité de l'Acte divin.

Tel est le témoignage que la conscience nous donne de notre être propre, dont elle est essentiellement inséparable : celui d'une cause incessamment active, qui se détermine à elle même par sa triple action une vie toujours actuelle, dans l'Esprit, dans l'Ame et dans la Nature.

Ainsi, cette unité absolument simple, et destituée de toute activité, qui serait l'homme en soi, hors de toute action et de toute conscience, n'est qu'une illusion.

D'ailleurs, la contemplation n'est pas sans notre action personnelle, si faible que soit cette action. Ensuite, loin d'être le degré le plus élevé de la vie intellectuelle, l'état contemplatif n'en est au contraire que le degré le plus inférieur; il correspond dans ses phases diverses à l'affaiblissement progressif de notre personnalité. Enfin, si l'on veut distinguer la contemplation de l'activité rationnelle, il faut reconnaître qu'elle n'est que ce moment de l'intelligence, antérieur et postérieur au raisonnement, par lequel nous saisissons d'intuition la vérité. Mais alors la contemplation n'est pas au-dessus, ni hors de la raison; elle

en est, au contraire, la révélation la plus pure : le fondement logique de la science.

4° En conséquence de la théorie théologique de l'unité absolue et du système psychologique de l'unité séparable, toute la religion, et par conséquent le fondement de toute la pratique morale, est dans l'habitude solitaire et contemplative. « C'est seulement dans la solitude que nous pouvons atteindre celui qui est seul ; c'est en nous élévant au-dessus de tout mouvement, de toute volonté, de toute raison et de toute science, à l'état supra-personnel de la contemplation et de l'extase, que nous parviendrons au-delà des limites de la conscience et dans la consommation finale de notre être à une communion suprême, en Celui qui réside hors de Toute Vie. »

Cette conclusion est parfaitement logique ; mais son extravagance trahit tout ce qu'il y a d'irrationnel et de faux dans la doctrine qui lui sert de fondement : il n'y a pas de religion hors de la morale, non plus qu'il n'y a d'Etre hors de la Vie. La vraie religion, la seule vraiment efficace et féconde, l'unique moyen de nous rallier à la Trinité divine, la seule voie du salut, est l'accomplissement actif et désintéressé de toutes les conditions imposées à la personnalité humaine dans chacun des ordres de l'Existence : dans l'Esprit, par la raison et la science ; dans l'Ame, par la vertu et l'institution sociale ; dans la Nature, par la force et l'industrie. Sans doute il y a entre les devoirs de l'homme, comme entre les capacités de son être, comme entre les espèces de sa vie, une subordination normale ; mais cette subordination ne doit pas être une exclusion. Dans l'ordre réel, l'Esprit n'exclut pas l'Ame, ni l'Ame la Nature. Au contraire, ces trois substances coexistent éternellement sous l'activité créatrice d'un seul et même Principe, en une parfaite harmonie. Expression de tout l'Être, l'homme doit imiter Dieu lui-même ; résultat du concours de son action propre et de l'acte divin, la vie de l'homme ne peut être complétement bonne, qu'autant qu'elle se développe sous l'effort véritablement religieux d'une volonté, qui concilie dans sa propre détermination les lois de la Nature, de l'Ame et de l'Esprit.

Telle est la vraie formule de la morale, telle qu'elle résulte d'une idée exacte de l'homme et d'une conception légitime de Dieu. Conséquence d'une psychologie fausse et d'une théologie irrationnelle, la pratique de Plotin est un suicide et sa religion une funeste utopie.

Cette Thèse sera soutenue par A. DAUNAS, *ancien élève de l'École Normale, agrégé de philosophie, licencié-ès-lettres, aspirant au grade de docteur.*

Vu et lu,

A Paris, en Sorbonne, le 1er novembre 1847,
Par le Doyen de la Faculté des Lettres de Paris,

T.-Vict. LE CLERC.

Permis d'imprimer,

L'Inspecteur-général de l'Université, Vice-Recteur de l'Académie de Paris,

ROUSSELLE.

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.

DUE FEB 11 '48

CANCELLED

3850 99 4973

FEB 27 4973 H

MAR 2 3 1973

CANCELLED

38 75 029

MAR 30 1973

Gp 85.82.4
Etudes sur le mysticisme.
Widener Library 004609479
3 2044 085 158 657